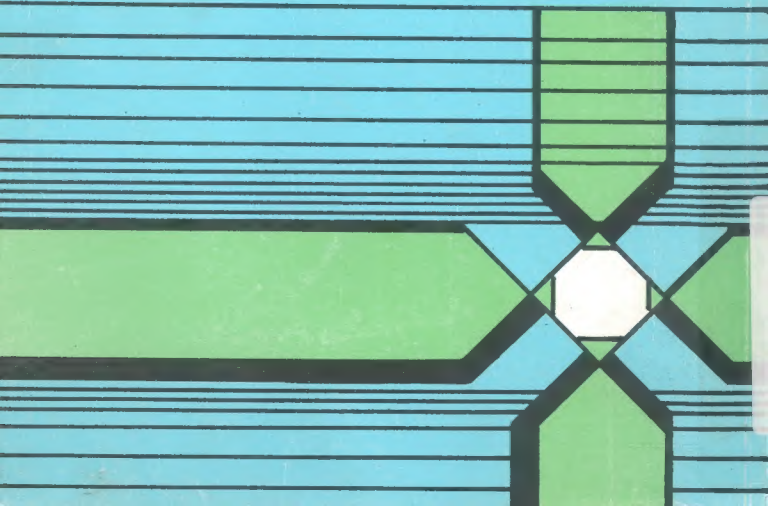


الوعي القومي المحاصر

أزمة الثقافة السياسية العربية

السيد يسين



مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية - بالانهرام

الوعي القومي المحاصر

أزمة الثقافة السياسية العربية

السيد يسين

١٩٩١

فهرس

٣	مقدمة :
٧	العرب والعالم	القسم الأول :
٨	تغيير العالم : جدلية الصعود والمقوط والوسطية	الفصل الأول :
٣٠	الفكر العربى بين الأزمة والنهضة	الفصل الثانى :
٥٥	إشكالية الأصالة والحرية والتحديث فى مسار النهضة العربية	الفصل الثالث :
٨٠	العرب والوعى التاريخى	الفصل الرابع :
٨٩	الخطاب القومى العربى قبل حرب الخليج	القسم الثانى :
	خطاب الجماهير :	الفصل الخامس :
٩٠	الشعب العربى : التفاعل الاجتماعى والصور القومية	الفصل السادس :
	خطاب النخبة السياسية :	
١١٢	تحولات الخطاب القومى العربى	الفصل السابع :
	خطاب المثقفين :	
	خطاب الأزمة وأزمة الخطاب فى العوجة الرابعة من موجات	
١٢٥	النقد الذاتى	الفصل الثامن :
١٣٤	قراءة نقدية لنظرية حقوق الإنسان	
١٥٠	الخطاب النقدى العربى بعد حرب الخليج	القسم الثالث :
١٥١	مقوط الأساطير السياسية	الفصل التاسع :
١٦٣	التحليل الثقافى لأزمة الخليج	الفصل العاشر :
	الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدنى العربى :	الفصل الحادى عشر :
١٨١	جدل التنوير والتحرر	
٢٠٠	نحو استراتيجية حضارية عربية	خاتمة :

مقدمة

يخطيء من يظن أن أزمة الخليج بدأت في الثاني من أغسطس عام ١٩٩٠ حين غزت القوات المسلحة العراقية أرض دولة الكويت ، وما تبع ذلك من تداعيات معروفة .

ذلك أن الأزمة كانت لها مقدماتها ليس فقط في إطار العلاقات العراقية الكويتية ، ولكن في بنية النظام العربي ذاته ، وفي طريقة تعامله مع النظام العالمي عبر المراحل الزمنية المتعاقبة ، منذ انشاء جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ ، والتي كانت هي التعبير الرمزي الأمثل عن مفهوم وكيان النظام العربي .

لقد كانت الأزمة في الواقع مفجرة لكل القضايا والمشكلات المعلقة في الفضاء السياسي العربي منذ عقود وعقود .

ولعل أولى هذه المشكلات هي مشكلة الأنا والآخر . وهذه المشكلة التي تبلورت منذ الغزو الفرنسي لمصر بقيادة نابليون بونابرت ، مازالت تعيش معنا حتى الآن ، وإن كانت ترتد في كل حقبة رداء مختلفا . فهي تارة تأخذ شكلا دفاعيا يتمثل في إثبات أن الاسلام يمكن أن يكون معاصرا ، وبالتالي بحكم أنه لا يتناقض مع العلم ، فيمكن الاعتماد عليه كنموذج حضارى يكون أساسا للتقدم منافسا في ذلك النموذج الأوروبي ، وهي في حقبة تالية تأخذ شكل محاولة التوفيق بين الاصالة والمعاصرة ، وهي في الحقبة الراهنة تأخذ شكلا هجوميا بواسطة التيارات الاسلامية التي بلغ طموحها في مواجهة الآخر مدى لم يبلغه الأوائل من قبل ، وهو تحقيق اسلمة المعرفة . بمعنى أخذ معرفة الآخر واضفاء الطابع الإسلامى عليها ، ليس فقط في مجال العلوم الإنسانية ولكن في مجال العلوم الطبيعية كذلك .

التحديث (إذا ، هدفا وأسلوبا كان موضع مناقشات شتى بين مختلف الفصائل الفكرية والسياسية في الوطن العربي .

غير أنه في مناقشة التحديث وكيف يكون ، كان لابد من التطرق إلى موضوع الوحدة العربية . على أساس الرأى الذى ساد زمتا أن التحديث القطري لا يمكن أن يوصل إلى نتيجة ، وإنه لابد للتحديث أن يتخذ طابعا قوميا ، من خلال تحقيق حلم الوحدة العربية . وهنا ستشتد الخلافات بين أنصار الوحدة ولو تمت بالقوة المسلحة ، وأنصار تحقيق الوحدة من خلال الحوار والتدرج البطيء والديمقراطية .

غير أن المناقشات حول الوحدة أثارت مشكلة المسافة بين ادراك النخب العربية الحاكمة واتجاهات الجماهير . وظهر عبر الزمن ترسخ منطق الدولة القطرية ، بكل ما يتضمنه من اعلاء للمصلحة القطرية على حساب المصلحة العربية العليا ، والتي كانت تطلق في كثير من الأحيان كشعار غير محدد للملامح ، في مواجهة المد الشعبي الذي كان يقال انه يطالب بالوحدة من غير شروط .

وكان لابد للمثقفين العرب بأن يكون لهم خطابهم في كل هذه القضايا والمشكلات ، هذا الخطاب الذي تعثر كثيرا نتيجة تعميم القهر السياسي في أغلب أقطار الوطن العربي ، والذي كان من نتيجته هجرة المثقفين العرب إلى الخارج ، ليمارسوا خطابا بعيدا عن أرض الواقع العربي ، أو النضال في الداخل بكل ما يحمله من مخاطر السجن والاعتقال والتصفية الجسدية ، أو التلقى الداخلي ، حيث يصمت المثقف وهو عاجز بحكم القمع عن المشاركة .

في تصورنا أن ثلاثية الأنظمة والمثقفين والجماهير تصلح كنقطة انطلاق لفهم ظواهر السياسة العربية قبل الأزمة واثناؤها وبعدها . وكل ذلك كان يدور في اطار حوار مراقب بين الآنا العربي المحتل والمقموع والآخر الغربي بكل قوته التكنولوجية وجبروته العسكري وهيمنته السياسية .

هذا الكتاب هو حصيلة تأمل وتكثير في كل هذه المشكلات . وقد كتب في شكل دراسات منفصلة ، ولكن كان يجمعها في الواقع مشروع واحد ، يتمحور حول الاشكالية التي شرحنا أبعادها ، وتنسق بينها وحدة المنهج الذي نتبعه في كل بحوثنا وهو المنهج التاريخي النقدي المقارن ، مع تركيز خاص على التحليل الثقافي الذي يركز على دراسة رؤى العالم السائدة في مجتمع معين ، وعلى تحليل الادراكات والتصورات والصور النمطية عن النفس والآخرين ، وعلى القيم السائدة ، وعلى نوعية الخطابات السياسية المتصارعة في المجتمع مع اهتمام خاص باللغة باعتبارها معبرة بمرورها عن الشبكة المعقدة للقيم والمعايير التي تؤثر على السلوك الاجتماعي والسياسي في التحليل النهائي .

والكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام يضم كل منها عددا من الفصول .

القسم الأول : العرب والعالم

ونحاول في الفصل الأول منه التحليل النقدي للتغيرات العالمية ، من خلال تعقب أصولها ، وتجلية مظاهرها المختلفة والوصول إلى لبها ودلالاتها الحقيقية ، بل ومحاولة استشراف مستقبل العالم ، وضعا في الاعتبار حركة ما بعد الحداثة ، والتي قامت لمنتقد العديد من مسلمات الحداثة الغربية ، وتبشر بقيم جديدة .

وفي الفصل الثاني عرضنا اشكالية الاصاله والحرية والتحديث في مسار النهضة العربية .

وفي الفصل الثالث حاولنا مناقشة اشكالية الأزمة والنهضة في الفكر العربي ، حيث نلاحظ دائما حضور الآخر في كل مقال ، ونختم هذا القسم بدراسة عن العرب والوعي التاريخي ، لنحدد علاقتنا بالتاريخ في ضوء المعركة الضارية التي دارت بين القوى الوطنية العربية وقوى الاستعمار بصورة المختلفة .

أما القسم الثاني وعنوانه الخطاب القومي العربي قبل حرب الخليج فهو يركز على اتجاهات الجماهير والنخبة السياسية الحاكمة والمثقفين . ويتميز الفصل الخامس : « خطاب الجماهير : الشعب العربي : التفاعل الاجتماعي والصور القومية » بأنه يقوم على أساس بحث ميداني واسع لقياس اتجاهات الجماهير العربية ، وهو بحث كنا قد اقترحناه على مركز دراسات الوحدة العربية ، وقمنا بشأنه خطة ركزت على الجانب التاريخي من تكون الفكر العربي ، وعلى تحليل مضمون الفكر القومي ، وعلى قياس اتجاهات الجماهير ازاء قضية الوحدة . وقد نشرت حصيلة هذه البحوث في مجلة « المستقبل العربي » ، وفي صورة كتابين : الأول : تحليل مضمون الفكر القومي العربي ، بيروت ، ١٩٨٠ والثاني اتجاهات الرأي العام العربي ازاء قضية الوحدة ، بيروت ١٩٨٢ . وتركز الدراسة على اتجاهات الجماهير ازاء الوحدة وتصوراتها عن كيفية تحقيقها ، والصور - سلبية وإيجابية - التي تحملها عن الشعب العربي في الاقطار العربية المختلفة .

ومن الجماهير ننتقل في الفصل السادس لدراسة التحولات في خطاب النخبة السياسية العربية الحاكمة ، ثم نتطرق في فصل سادس لدراسة خطاب المثقفين ، الذي عكس من ناحية مناخ الأزمة في الوطن العربي ، وخصوصا بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، والذي حاول من ناحية ثانية الخروج من الأزمة ، بطرح قضية حقوق الإنسان ، والديمقراطية ، والتعددية السياسية ، واحياء المجتمع المدني .

وفي القسم الثالث والأخير ، نرصد فيه الخطاب النقدي العربي بعد حرب الخليج ، ونحدث في فصول ثلاثة عن سقوط الأساطير السياسية ، ونعني على وجه التحديد الثورة بغير ديمقراطية ، والاشتراكية بغير مشاركة شعبية وامكانية تحقيق الوحدة العربية باستخدام القوة ، ثم ننتقل في الفصل التاسع إلى تحليل ثقافي شامل ومعق لحرب الخليج ، وننتهي في الفصل العاشر والأخير بتشخيص للأزمة الثقافية العربية ، يحاول في النهاية استشراف مستقبل المجتمع المدني العربي .

من خلال هذه الفصول جميعا ، والتي أصبحت تشكل بنية الكتاب ، نحاول أن نؤكد على أهمية التحليل الثقافي للمجتمع العربي المعاصر ، وخصوصا ونحن على

أبواب تشكل مجتمع عالمى متغير ، ستلعب الثقافة دورا حاسما فى رسم ملامحه
وابراز قسماته وهو عالم ، ستسيطر عليه افكار ، ما بعد الحداثة ، ، هذه الحركة
الفكرية النشطة فى الغرب منذ منتصف السبعينات ، والتي تهدف إلى استخلاص
الإنسان من قبضته الشمولية والتسلطية ، وتحريره من عبودية حتمية التاريخ ،
ليعود مرة أخرى ، فاعلا حرا طليقا ، قادرا على التجدد والابداع .

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية

القاهرة فى ١٥ أكتوبر ١٩٩١

السيد يسين

أمين عام منتدى الفكر العربى
عمان - الأردن

القسم الأول

العرب والعالم

الفصل الأول : تغيير العالم : جدلية الصعود والسقوط والوسطية

الفصل الثانى : اشكالية الاصاله والحرية والتحديث فى مسار
النهضة العربية

الفصل الثالث : الفكر العربى بين الأزمه والنهضة

الفصل الرابع : العرب والوعى التاريخى

الفصل الأول

تغيير العالم

جدلية السقوط والصعود والوسطية

تمهيد :

لم يشأ القرن العشرون أن ينتهى ليسلم زمام البشرية إلى القرن الحادى والعشرين ، قبل أن يحسم حسما نهائيا المناظرة الكبرى التى دارت فى جنباته بين الرأسمالية والماركسية . وليس هناك من شك فى أن ثورة أكتوبر الكبرى التى وقعت أحداثها عام ١٩١٧ فى الاتحاد السوفيتى ، والتى ترتب عليها نشوء نظام سياسى جديد لم يشهده العالم من قبل ، كانت من أهم أحداث القرن . فلأول مرة فى التاريخ تترجم ايندولوجية سياسية صاغها فى صورتها النهائية مفكر واحد هو كارل ماركس إلى نظام سياسى عالمى لم يقنع بالتطبيق فى بلد واحد هو الاتحاد السوفيتى ، ولكنه امتد إلى قارات متعددة . فشهدنا تطبيقا له فى آسيا حيث تبرز التجربة الصينية وفى أفريقيا وفى أمريكا اللاتينية .

ومنذ نشأ هذا النظام ، شنت ضده الحملات العسكرية السياسية والدعائية والاعلامية ، وكرس مفكرون غربيون عديون حياتهم العلمية للهجوم عليه ، وتقنيد أسسه الفلسفية ودعائمه الاجتماعية والاقتصادية . وفى مقابل ذلك قام المعسكر الاشتراكى بحملة مضادة على الرأسمالية والامبريالية والديموقراطية الغربية . وهكذا هيمن على مناخ القرن العشرين هذا الصراع الضارى بين الماركسية والرأسمالية ، الذى اتخذ أبعادا بالغة الخطورة ، تمثلت فى سباق التسلح النووى ، الذى وضع البشرية كلها على حافة الخطر .

ودارت المناظرة - المعركة - وكل فريق يتوعد الآخر بقرب هزيمته الكاملة .

غير أن الرأسمالية أثبتت - بما لا يدع مجالا لأى شك - قدرتها على تجديد نفسها ، واستفادتها من النقد الماركسى فى تطوير مشروعها ، فى الوقت الذى جمعت فيه الماركسية جمودا شديدا ، على الرغم من المحاولات الجسورة لاتخاذ المشروع الاشتراكى من الفضل ، سواء من خلال الممارسات النظرية النقدية التى ارادت أن تقدم قراءة جديدة للماركسية ، ربما أبرز صورها محاولة الفيلسوف الفرنسي لويس التوسير ، أو من خلال الممارسة السياسية ،

وخصوصا محاولة الشيوعية الأوروبية التخلي عن بعض المعاملات في سبيل التكيف مع النظام البرلماني الأوروبي ، وقبول فكرة الوصول إلى الاشتراكية من خلال الانتخابات .

غير أن هذه المحاولات نظرية كانت أو سياسية فشلت فشلا ذريعا ، لأسباب متعددة ليس هنا مجال الخوض فيها . غير أنه من قبيل التسرع للزعم أن المناظرة بين الماركسية والرأسمالية قد حسمت نهائيا لصالح الرأسمالية ذلك أنه - على سبيل اليقين - سقطت الشمولية كنظام سياسي ، غير أن الخلط بين الشمولية والماركسية باعتبارها أيديولوجية تنطوي على عديد من القيم والأفكار ، الخاصة بالعدالة الاجتماعية ومنع الاستغلال وحرية الإنسان ، والعمل على تنمية كل قدراته الإبداعية ، يعد خلطا للأوراق . فكثير من هذه القيم الإيجابية وجدت طريقها إلى النظرية الغربية ذاتها ، لأنها تعبر عن قيم إنسانية عامة ، أثبتت الخبرة التاريخية أنها جديرة بأن تتبع .

ومن هنا يمكن القول أن فهم ما حدث في العالم ، لا يمكن أن يتم بشكل موضوعي لو بنى على أساس « المنهج الاستقصائي » - إن صح التعبير - الذي يميز تمييزا قاصلا بين الماركسية والرأسمالية ، كما يتم التمييز بين الأبيض والأسود . ذلك أنه عبر مرحلة تاريخية طويلة ، تمت فيها عملية التأثير والتأثير ، ومن خلالها انتقلت الأفكار والتجارب من نظام إلى آخر ، في صمت ومن غير إعلان رسمي .

وهذه العملية البطيئة المعقدة ، لا يغني في فهمها سوى مدخل التحليل الثقافي ، الذي يركز على أنظمة الأفكار في نشوئها وتحولها وتغيرها . ومن هنا فإن تتبع الرحلة الطويلة التي قطعها العقل الغربي بعد الحرب العالمية الثانية حتى الآن ، سواء في شق الماركسي أو الرأسمالي ، وهو الذي يسمح لنا بفهم ما حدث من انقلابات سياسية وتغيرات اقتصادية . فما السياسية في النهاية سوى مشروع ثقافي ، ونفس الملاحظة تسمى على الأنماط الاقتصادية التي تنهض في العادة على أساس مجموعة متماسكة من القيم الثقافية .

ولو تتبعنا ما حدث في العالم في الفترة الأخيرة ، لوجدنا أن مقولات المنهج الجدلي تنطبق بشدة عليه . فإذا كان سقوط الماركسية يمثل الفكرة ، فإن صعود الرأسمالية والزعيم أنها ستكون هي الأيديولوجية الكونية المقبلة تمثل في الواقع نقيض الفكرة . غير أننا نرى - من خلال قراءة دقيقة للتحويلات العالمية - أن المحصلة النهائية ستتمثل في عملية تأليف خلاقة بين الماركسية والرأسمالية ، من خلال صياغة نموذج عالمي جديد يتسم بالتوفيقية بين عناصر فلسفية وثقافية واقتصادية وسياسية كان يرى من قبل أنها متناقضة .

ومن هنا يأتي منهجنا في قراءة تغيير العالم ، فبعد أن نتحدث عن سقوط الشمولية ، نعالج قضية صعود الرأسمالية ، وننتهي بتصورنا عن النموذج العالمي الجديد ، الذي يتشكل ببطء من خلال معارك بالغة الحدة والعنف تأخذ شكل تصفية الحسابات التاريخية في نهاية القرن العشرين ، تمهيدا لاعداد المسرح للوافد الجديد : القرن الحادي والعشرون !

سقوط الشمولية !

في خضم الجدل الدائر حول ما يحدث في الاتحاد السوفيتي وفي دول أوروبا الشرقية ، وتحت تأثير أصوات القلاع المنهارة ، ضاعت حقائق عديدة ، والتبس الحق بالباطل وطمخت نشوة للتشفي على موضوعية الفهم التاريخي .

هل صحيح ان دلالة ما يحدث الآن في بلاد أوروبا الاشتراكية من ثورة شعبية عارمة تتأدى بالديمقراطية وحقوق الإنسان ، هو دليل على الهزيمة الساحقة للماركسية كما ذهب إلى ذلك عديد من المعلقين ؟

في تقديرنا ان هذا الاتجاه ، هو تعجل شديد في الحكم على ظاهرة تاريخية معقدة ، ليس من اليسير الحكم على مستقبلها ونعني ظاهرة انشاء وصياغة أول مجتمع اشتراكي في التاريخ على هدى النظرية الماركسية ، بكل ما يعنيه ذلك من تناقض وتجاوز أيضا للمجتمع الرأسمالي السابق عليه .

ولكن إذا أردنا أن نحكم حكما قاطعا في هذه اللحظة التاريخية النادرة ، التي تقع فيها الأحداث كل يوم ، بل وكل ساعة ، وتتغير فيها موازين القوى ، يمكننا القاطع بأن الشمولية سقطت إلى الأبد ، غير أن سقوطها لا يعني بالضرورة هزيمة الماركسية ، أو فشل نموذج المجتمع الاشتراكي .

ما الشمولية ؟

يمكن القول بأن هناك أنماطا ثلاثة أساسية في النظم المعاصرة : الشمولية ، والسلطوية ، والليبرالية .

ومن غير أن ندخل في مناقشات نظرية طويلة حول الفروق الدقيقة بين هذه النظم ، يمكن القول بأنه في حالة النظام الشمولي تسيطر على السلطة فيه جماعة حاكمة منفردة يتولى اعضاؤها مراكز السلطة كلها ، وتتولى هي بعد ذلك توزيع أنصبة السلطة على الأفراد والجماعات وفقا لمكانتها .

والنظام الشمولي يتمم - في نظر بعض الباحثين - بخصائص خمس :

- وجود ايدولوجية رسمية تقوم على أساس مذهب رسمي يغطي كل مجالات وجود الإنسان الحيوية ، بحيث ينبغى على أى شخص يعيش في للمجتمع الشمولي أن يلتزم به ويخضع له ، وتركز هذه الايدولوجية - في العادة - على المجتمع الإنساني في صورته المثالية .

- حزب جماهيري وحيد يتكون من عدد محدود نسبيا بالمقارنة بعدد السكان الاجمالي « حوالي ١٠ ٪ » من الرجال والنساء المتحمسين عاطفيا للحزب ، والذين يكرسون جهودهم لتحقيق أهدافه ، ومثل هذا الحزب يكون منظما تنظيما جديدا ، وعادة ما يخضع لارادة زعيم مفرد ، تخضع له البيروقراطية الحكومية لأنه في منزلة أسمى منها .

- احتكار كامل لكل وسائل العنف والقهر .

احتكار كامل لكل وسائل الاعلام « الصحافة والراديو والسينما والتلفزيون » .

- نظام متكامل للسيطرة البوليسية الارهابية ، والارهاب لا يوجه لأعداء النظام فقط ، بل لجماعات مختارة من السكان حسب الظروف التي يمر بها النظام .

وفى ضوء ذلك يمكن القول بأن النظام السياسى الذى أنشئ فى الاتحاد السوفيتى عقب ثورة ١٩١٧ كان نظاما شموليا . والحقيقة أنه لم يبدأ شموليا متكاملا منذ البداية ، بل تمت صياغته الشمولية من خلال صراع حاد ودموى ضد الخصوم السياسيين ، وحتى ضد المثقفين التقدميين من أعضاء الحزب البلشفى ، الذين حاولوا تجنب النظام تشكله الشمولى الذى انتهى إليه .

صعود النظام الشمولى السوفيتى

ليس من السهل علينا فى هذه الدراسة الوجيزة أن نتتبع كل خطوات صياغة النظام الشمولى السوفيتى ، ولا تحليل أسباب كل قرار اتخذ ، غير أن العملية فى نظرنا تمت نتيجة الضرورات التاريخية التى حتمت اتخاذ قرارات لمواجهة مواقف حالة ، على أساس أنه يمكن تعديلها بعد ذلك ، غير أن المؤقت أصبح دائما ، وأثبت التاريخ أن من يسير فى طريق الشمولية خطوة ، فلا بد أن تتبعه خطوات أخرى ، إلى أن تنفلق الدائرة ، ويحول النسق المياسى من نسق مفتوح يسمح بالحوار والنقاش ، إلى نسق مغلق ، يحرم فيه الاجتهاد الفكرى ، ويعتبر ذلك انحرافا أو « مراجعة » أو « خيانة عظمى » وتصل العقوبات فى كثير من الأحيان إلى الإعدام فى محاكمات صورية ، أو التصفية الجسدية للأفراد أو الجماعات .

حين سيطرت جماعة البشفيك على السلطة ، بادرت بإصدار مجموعة من القوانين الأساسية ، أولها خلع بمصادرة حق الملكية الخاص للأرض ، وثانيها - وهذا ما يلتفت النظر بشدة - خاص بإلغاء الصحف للمعادية .

صدر هذا المرسوم فى ٢٧ أكتوبر ١٩١٧ موقعا عليه من لينين باعتباره رئيس مجلس قوميسارى الشعب .

وإذا رجعنا لنص هذا المرسوم نجد تقرير القرار كما يلى : « فى اللحظة الخطيرة والحاسمة للثورة ، وفى الأيام التى تلتها مباشرة ، فإن اللجنة العسكرية الثورية اضطرت لتبنى مجموعة كاملة من التدابير ضد الصحافة المضادة للثورة من كل الاتجاهات . فقد تصاعدت الصيحات من كل الجوانب بأن السلطة الاشتراكية الجديدة تخرق المبادئ الأساسية لبرنامجها ، وذلك ضد حرية الصحافة .

وتود حكومة العمال والجنود أن تلتفت نظر المكان إلى الحقيقة التى مؤداها أنه فى بلادنا ، وخلف هذا الستار اللبيلالى ، تكمن مختلفة حرية الطبقة الأغنى لكى تحصل على نصيب الأمد

من الصحف الموجودة ، وهى بذلك تتمكن من تصميم العقول ، وإحداث الاضطرابات فى وعى الجماهير .

ولا نريد أن نسترد فى الاقتباس ويكفيها الإشارة إلى أن هذا المرسوم وعد بالعودة إلى حرية الصحافة فور انتهاء السلطة الجديدة من تثبيت أقدامها ، وهكذا احتاج الأمر إلى أكثر من سبعين عاما إلى أن اتاح لوسائل الإعلام السوفيتية قدر من الحرية بفضل شرارة البيروسترويكما التى أطلقها جورباتشوف !!

تقييد حرية الصحافة ، وتحويلها إلى صحافة الحزب الواحد ، كانت هى الخطوة الأولى فى تشييد معمار النظام الشمولى السوفيتى . ولكن تلتها خطوات أخرى ، ذلك أنه بناء على مطالبة الأحزاب السياسية السوفيتية بإنشاء جمعية تأسيسية بالانتخاب ، وافق لينين ، ثم جرت الانتخابات ، لم يحصل الحزب البلشفى على الأغلبية . فقد جاء ترتيبه الثانى وحصل على حوالى ٩ ملايين صوت ، وحصل على الأغلبية الحزب الاشتراكى الثورى الذى كان يؤيده الفلاحون .

وسمح لينين للجمعية أن تجتمع لمدة يوم واحد ، ثم أصدر قرارا بحلها ، على أساس أنها تمثل تهديدا مضادا للثورة وموجها ضد السوفيات ، وصدر مرسوم الحل فى ٩ يناير ١٩١٨ .

وحين نقرأ المرسوم نجد تبريرا يقوم على أن الجمعية وقعت فى برائن القوى السياسية الرجعية . غير أن السؤال يبقى قائما : لماذا إذن وافق الحزب البلشفى على الانتخابات ، حين جاءت فى غير صالحه ألغى الجمعية التأسيسية برمتها ؟!

وتأتى بعد ذلك مسألة تكوين الحكومة ، وهل تكون ممثلة لحزب واحد ، أو ائتلافية ؟ انتهت التجربة بعد الوزارة الائتلافية الأولى بانفراد الحزب البلشفى بالحكم وحل كافة الأحزاب الأخرى . وهكذا نشأ حكم الحزب الواحد الذى هيمن على الحياة السياسية فى الاتحاد السوفيتى ، وحتى دول أوروبا الاشتراكية عشرات السنين . وأسهم بجموده الفكرى ، وتعصبه المذهبى ، وبيروقراطيته وفساد ، فى التخلف الزاهن الذى تشهده المجتمعات الاشتراكية المعاصرة .

وفى ٧ ديسمبر ١٩١٧ أنشئ البوليس السرى « التشيكا » وهى مجموعة رموز لاسم باللغة الروسية وكان يعنى « اللجنة غير العادية لمحاربة الثورة المضادة بقيادة فليكس ديرزنسكى » والذى أصبح بعد ذلك هو النموذج الأساسى للبوليس السرى فى النظام الشمولى .

وهكذا يمكن القول بأنه تمت صياغة النظام الشمولى فى عهد لينين بالسيطرة على كل وسائل الانتاج ، والقضاء على حرية الصحافة ، وإلقاء كافة الأحزاب السياسية ، وإنشاء نظام حكم الحزب الواحد ، وتحريم المعارضة داخل الحزب . وإدانة الشللية وإنشاء البوليس السرى لملاحقة خصوم الثورة .

هذا هو الميراث الذى تسلمه جوزيف ستالين ، وأضاف إليه كما هو معروف من جرائم الفادحة ، التى تمثلت فى التصفية الجسدية لكوادر الحزب ، ولقادة الجيش ، وللمثقفين وحتى لشرائح من الفلاحين والعمال .

وفى عهده تحول النظام السياسى الشمولى إلى آلة إرهاب جبارة ، وذاب الفرد تماما ،

وانعدمت حوافز الابداع ، وأعلى من شأن الصناعات العسكرية على غيرها من قطاعات الانتاج . وتم بعد الحرب العالمية الثانية فرض النظام الشمولى على بلاد أوروبا الشرقية ، وقامت فيها - بنفس الروح الستالينية - أحزاب شيوعية وحيدة جمعت على كاهل البلاد عشرات السنين ، ودفعت بها بعيدا فى طريق المعّم والجمود والتخلف .

سقوط الشمولية

عقب خطبة خروشوف السرية التى ألقاها فى فبراير ١٩٥٦ أمام المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى ، ولتى أدان فيها جرحلّم ستالين ، حدثت ضجة كبرى فى العالم ، لأن ما حاولت المصادر الغربية تأكيده من قبل عن جرائم ستالين ، وبشاعة الشمولية السوفيتية ، كشف عنه خروشوف نفسه . وقد أدى ذلك فى أوروبا الغربية إلى استقالة الآلاف من عضوية الأحزاب الشيوعية الأوروبية . وعبر الزمن حاولت هذه الأحزاب أن تجد لها مخرجاً بعد أن تبين بجلاء جمود الفكر الماركسى التقليدى ، وبشاعة النظام الشمولى ، فحاولت أن تجد لنفسها مهرباً ، وصاغت اتجاهها جديداً ، قاده الحزب الشيوعى الألمانى بقيادة سانتياجوكا ريللو ، والحزب الشيوعى الإيطالى بقيادة بيرلنجير ، أطلق عليه من بعد الشيوعية الأوروبية ، ولتى تمثلت أهم مبادئها فى الاقلاع عن تبنى نظرية ديكتاتورية البروليتاريا ، والقبول بالطريق البرلمانى وسيلة للوصول إلى السلطة لتحقيق الاشتراكية .

غير أن الشرعية الأوروبية لم تنجح فى تحقيق أهدافها ، وخصوصاً بعد النقد العنيف الذى وجهه المنشقون بقيادة المؤرخ السوفيتى الشهير روى ميديفيد للنظام الشمولى ، وبعد ما نشره الروائى المعروف سولجنستين عن فظائع المعتقلات السوفيتية .

لقد صعدت الشيوعية الأوروبية وسقطت من غير أن تحقق شيئاً ذا بال ، إلا أن الثورة الشعبية الديموقراطية الكبرى التى بدأت فى بولندا من خلال نقابة التضامن ولتى انتقلت إلى المجر ، وتشيكوسلوفاكيا ، وبلغاريا ، وألمانيا الشرقية ، حيث كان تحطيم سور برلين ، رمزا لتحطيم الشمولية كنظام سياسى ، وفتح الأبواب والنوافذ من أجل صياغة ديموقراطية جديدة على أسس اشتراكية حقيقية .

وهذا هو الذى يجعلنا نقرر أنه على الرغم من سقوط الشمولية إلى الأبد فإنه من باب التعمل فى الحكم على الظواهر التاريخية للكبرى الزعم بأن الماركسية قد هزمت هزيمة نهائية .

فما نشهده هو أزمة حادة تمر بها الماركسية ، وأمام المجتمعات التى تبنتها عقيدة سياسية ورؤية للعالم فى نفس الوقت ، بدائل مختلفة ، حسب الظروف الخاصة بكل مجتمع :

- إما صياغة اشتراكية ذات وجه إنسانى ، تركيزاً شديداً على الديموقراطية وحقوق الإنسان .

- وإما ارتداد كامل عن الاشتراكية والتحول إلى تبنى الرأسمالية .

- وإما استمرار الشمولية بمسائل أخرى ، وإن كان هذا مستبعداً .

وفى تقديرنا أنه فى مجتمعات عاشت طويلا فى رحاب الأفكار الاشتراكية ، حتى لو كان قد تم تشويه بعض جوانبها نتيجة لطغيان الشمولية ، فإن التحول المطلق إلى الرأسمالية كأسلوب حياة يبدو أمرا بعيد الاحتمال ، فستظل الجماهير للعريضة فى أى مجتمع فى غمار تمتعها بالديموقراطية ، تشنق للعدل الاجتماعى وتسمى لتحقيقه .

الثورة الرأسمالية وبداية التاريخ !

فى الستينات حين دار الصراع الايديولوجى الضارى بين الرأسمالية والماركسية قرر عالم الاجتماع الفرنسى الشهير ريمون أرون - فى معرض دفاعه عن الرأسمالية - « أننا لن نستطيع أبدا أن نجارى الماركسية ونصوغ نظرية متكاملة مثلها تضر الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والتاريخ ، وكانت وجهة نظره أن الماركسية نجحت فى صياغة نظرية شاملة مقننة . تنطلق من مسملمات فلسفية واضحة ، تسلم إلى نتائج بالغة الأهمية فى مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع .

صحيح أن هناك مفكرين عظاما نظروا للرأسمالية ، ولكن هذا التنظير كان جزئيا ، بمعنى أن كل مفكر من هؤلاء ، قنع بالدفاع عن جانب أو أكثر من جوانب الرأسمالية ، ولكن لم يطمح أحد من قبل لصياغة النظرية المتكاملة .

قنع المنظرون الرأسماليون إذن بصياغة نظرياتهم الجزئية لتبرير أفضلية الرأسمالية كنظام اقتصادى وسياسى على الماركسية . غير أنهم فى الستينات انطلقوا من مواقع الدفاع إلى الهجوم ، وهكذا - بقيادة عالم الاجتماع الأمريكى اليهودى دانييل بل - شنوا حملتهم الشهيرة على الماركسية تحت شعار « نهاية الايديولوجية » . هذه المقولة التى أثارت كثيرا من الجدل فى المعسكر الرأسمالى ذاته ، وكثيرا من حملات التنفيذ من قبل فلاسفة الماركسية .

ويمكن القول إن أبرز منظرى الرأسمالية على الاطلاق ثلاثة هم : عالم الاجتماع الألمانى الشهير ماكس فيبر الذى صاغ نسقه الفكرى كله ردا على الماركسية ، لدرجة أن وصفه أحد مؤرخى الفكر الغربى ، بأنه كان يكتب وشيح كارل ماركس أمامه ، والثانى شومبيتر الاقتصادى الأمريكى النعمساوى الأصل ، خصوصا فى كتابه : « الديمقراطية والاشتراكية والرأسمالية » ، والثالث الاقتصادى المعروف هايك وخصوصا فى كتابه « الطريق إلى العبودية » الذى صدر فى وقت مبكر حقا ، عام ١٩٤٤ . غير أن هذه الكتابات كانت فى واقع الأمر خليطا من الهجوم على الماركسية ودفاعا جزئيا عن الرأسمالية .

من النظرية الجزئية إلى النظرية الشاملة

غير أنه مما بلغت النظر بشدة أن المعسكر الرأسمالى نشط فى الثمانينات ، وانتقل - فى المجال النظرى - من معركة « نهاية الايديولوجية » إلى مرحلة صياغة النظرية الشاملة .

وإذا كان فوكوياما الأمريكي الياباني الأصل قد أثار جدلا شديدا حول مقالية « نهاية التاريخ » ، اللذين هنا فيهما المعسكر الرأسمالي بالانتصار النهائي للبرالية والهزيمة الساحقة للماركسية ، إلا أن منظرا آخر ، هو عالم الاجتماع الأمريكي بيتر برجر تقدم لأول مرة - في تاريخ الفكر الرأسمالي - لكى يعلن « بداية التاريخ » ، من خلال صياغته للنظرية الرأسمالية المتكاملة ، والتي نشرها تحت عنوان مستقر هو « الثورة الرأسمالية » ، والذي صدر عام ١٩٨٧ .

والجديد فى هذه النظرية هو صياغتها الصورية المحكمة ، فقد قدم خمسين مقولة للدفاع عن الرأسمالية وتبريرها ، وإظهار أفضليتها ، على الماركسية ، وهذه المقولات تتعلق بثمانية ميادين رئيسية هي :

- الرأسمالية والحياة المادية .
- الرأسمالية والطبقت .
- الرأسمالية والديموقراطية .
- الرأسمالية والثقافة الفردية .
- الرأسمالية وتنمية العالم الثالث .
- الرأسمالية فى شرق آسيا .
- الرأسمالية الصناعية .
- اصفاء الشرعية على الرأسمالية .

ويزعم بيتر برجر أن كل مقولة من هذه المقولات ثبتت صحتها واقعا ، وهو يعتبرها فروضا قابلة لأن تنحصر ، بشرط أن على من يريد فحصها أن يقدم أدلته من الواقع ، وليس على أساس إيديولوجى .

الرأسمالية وتنمية العالم الثالث

من الأهمية بمكان تحديد جمهور المخاطبين بالنظرية الرأسمالية المتكاملة التى يقدمها بيتر برجر ، هذا الجمهور يتركز فى الواقع فى مجموعتين من الدول : دول العالم الثالث من ناحية ، ودول أوروبا الاشتراكية من ناحية ثانية .

والخطاب يتضمن دعوة صريحة لدول العالم الثالث خصوصا ، لكى ترحب بالاندماج فى السوق الرأسمالية العالمية . وهو لذلك يخصها بعدد من المقولات الأساسية ، والتي هى فى واقع الأمر تنظير للتبعية التى تحاول النخبة التقدمية فى العالم الثالث ، اخراج بلادهم من دائرتها الجهنمية من خلال الدعوة إلى التنمية المستقلة . وهذه الدعوة الأخيرة تتعدد بصدها الأصوات . وتتراوح بين المندادة بفك الارتباط تماما مع السوق الرأسمالية العالمية كما يدعو إلى ذلك مثلا الاقتصادى المصرى المعروف سمير أمين ، أو محاولة تقليص التبعية إلى أكبر درجة ممكنة ، لاستخلاص إرادة القرار الوطنى من إفسار الهيمنة الأجنبية ، كما يدعو لذلك آخرون أكثر واقعية . فلتأمل مقولات برجر الأربع المتعلقة بالرأسمالية وتنمية العالم الثالث ، لكى نرد على حججه من واقع الخبرة التاريخية وفى ضوء النظرة المقارنة .

المقولة الأولى :

اندماج دولة من العالم الثالث فى النظام الرأسمالى العالمى ، يودى إلى زيادة امكانيات التنمية الاقتصادية .

- هذه المقولة غير صحيحة ، ولو أخذنا حالة مصر كمثال ، حين أُمج اقتصادها - فى ظل الاحتلال الانجليزى فى إطار النظام الرأسمالى العالمى- . وذلك بالتركيز على زراعة القطن للتصدير ، فإن ذلك لم يود إلى زيادة امكانيات التنمية الاقتصادية قبل الثورة ، لأنه فى مثل هذه الحالات التى تتم فيها رسملة قطاع تصدير مادة من المواد الخام ، يتقدم فى العادة هذا القطاع ، على حساب باقى القطاعات الاقتصادية ، التى تظل قابضة فى ظل العلاقات ما قبل الرأسمالية ، مما يودى إلى تشوه بنية الاقتصاد ، بحكم التعايش غير المخطط بين أنماط انتاجية متعددة ، متفاوتة فى مدى حدتها .

ويودى الاعتماد على تصدير مادة واحدة إلى رهن الاقتصاد فى قبضة الطلب الخارجى ، مما يودى إلى تذبذبة غير محسوبة فى الدخل الاقتصادى ومن ثم إلى النمو فى بعض الفترات ، والانكماش الحاد فى فترات أخرى .

ولعل هذا ما دفع بكبار الملاك الزراعيين المصريين إلى اختراق هذا الحاجز والدخول إلى عالم الصناعة فى الثلاثينات ، ولعل تجربة بنك مصر الرائدة ، كانت مؤشرا على هذا الإدراك العميق لتعجز بنية الاقتصاد للمصرى ، والحاجة الموضوعية إلى إعادة صياغته .

لقد أدت السياسة التى يدعو إليها برجر فى الواقع إلى تأخر قوى الإنتاج وأفقار الطبقات الشعبية .

المقولة الثانية :

القوة الانتاجية العليا للرأسمالية كما ظهرت فى المجتمعات المتقدمة لصناعية فى الغرب مستتمر فى الظهور ، إذا ما دخلت بلاد العالم الثالث فى دائرة النظام الرأسمالى العالمى .

هذه مقولة غير صحيحة ، لأنه لم يثبت ان اختراق الرأسمالية للعالم الثالث ، يودى إلى الاعتماد على تكنولوجيا متقدمة ، إن الاستراتيجية الرأسمالية تقوم فى الواقع على توريد تكنولوجيا كثيفة العمل لزيادة الفائض الاقتصادى الذى تحصل عليه الشركات المتعددة الجنسية ، حتى فى حالة اشتراكها مع الرأسمالية المحلية . وذلك لأن العمالة أصبحت مرتفعة الثمن فى الدول الغربية ، ومن هنا حدث التحول فى التقسيم الدولى للعمل ، وتمت الهجرة إلى حيث العمالة الرخيصة فى العالم الثالث .

المقولة الثالثة :

التنمية الرأسمالية أقدر من التنمية الاشتراكية على تحسين المستوى المادى لحياة الناس فى العالم الثالث ، بما فى ذلك أكثر الجماعات بين السكان .

وهذه أيضا مقولة غير صحيحة ، فلم يثبت أن التنمية الرأسمالية في العالم الثالث أدت إلى مزيد من عدالة توزيع الدخل ، العكس هو الصحيح ، إذ أدت إلى مزيد من عدم العدالة ، وتكدست ثمار التنمية في أيدي طبقات اجتماعية قليلة على حساب الطبقات الشعبية .

ولم تثبت صحة نظرية انتشار ثمار التنمية من أعلى إلى أدنى .

كما أكدت ذلك بحوث بعض الاقتصاديين الغربيين أنفسهم ومن أبرزهم الباحثين إيرما ألدلمان ومنتاموريس ، والباحث شيزي في مؤلفات شهيرة .

المقولة الرابعة :

التنمية الرأسمالية في مجتمعات العالم الثالث التي تؤدي إلى نمو اقتصادي سريع يعتمد على أساليب إنتاجية كثيفة العمل ، تؤدي إلى المساواة في توزيع الدخل . وذلك أكثر من الاستراتيجيات التي تقوم على سياسات مخططة لتوزيع الدخل .

تعتمد هذه المقولة - وإن كان بشكل ضمني - على حالة كوريا الجنوبية ، ومما يؤكد هذا أن برجر خصص حوالي أربع عشرة مقولة لكي يناقش حالة الرأسمالية في شرق آسيا ، والواقع أن الابهار الذي تقدمه حالة كوريا الجنوبية ، وخصوصا في بلادنا ، يدعو إلى قراءة واعية لتجربتها التنموية ، لأنها في الواقع قد تتحسس عددا من مقولات برجر ، وخصوصا فيما يتعلق بعلاقة الرأسمالية بالديمقراطية ، وتقلص دور الدولة الاقتصادي .

ينجاهل المبهورون بتجربة كوريا الجنوبية ، إنها تجربة تمت في الواقع من خلال السيطرة القوية والصارمة للدولة التي اشرفت على تخطيط الاستثمار بدقة بالغة ، وفي إطار من القهر السياسي والتضييق على الحريات ولكن أهم من ذلك كله أن الدولة قامت بإعادة توزيع الدخل قبل الانطلاقة التكنولوجية الكبرى ، وذلك من خلال الإصلاح الزراعي الذي حدد الملكية الزراعية بما لا يزيد على سبعة هكتارات وكذلك من خلال مجانية التعليم ، وإصدار قوانين عمالية نصت على حد أدنى من الأجور .

وقد استفاد من الإصلاح الزراعي أكثر من ٦٢٪ من المزارعين . مما يؤكد اتساع نطاق الإصلاح الزراعي بشكل لا مثيل له .

ويمكن القول - وبغير تقليل من إيجابيات تجربة كوريا الجنوبية - التي تتضمن دروسا هامة في التنمية ، إنها استفادت من ظروف استثنائية في مرحلة تاريخية هامة ، انتقلت فيها اليابان من إطار الصناعة التقليدية ، إلى الصناعة الآلية المتقدمة .

وطنت اليابان مصانعها التي استفادت منها في كوريا الجنوبية ، مما أدى إلى انطلاقة تكنولوجية كبرى ، في إطار التخطيط الصارم الذي وضعته الدولة ، والذي ركز تركيزا أساسيا على التصدير . هذا التخطيط الذي نجح نجاحا باهرا في هذا المجال .

ومن هنا يمكن القول أن عدالة توزيع الدخل في كوريا الجنوبية ، وهي حقيقة لا شك فيها ، لا ترد بذاتها إلى مقدم الرأسمالية ، ولكنها تعود - كما ذكرنا - أساسا إلى السياسات العامة

التي طبقها الدولة ، في ميادين ملكية الأرض ، والتعليم ، وأجور العمال ، بالإضافة إلى سيطرة الدولة على الوضع الاقتصادي ، حين تمت الطفرة التكنولوجية الكبرى ، ومعنى ذلك أن عدالة التوزيع لا تعود - كما يزعم برجر - إلى إطلاق آلية حرية السوق ، بقدر ما ترجع إلى دور الدولة الأساسى في توجيه التنمية الاقتصادية .

في ضوء مناقشة مقولات برجر حول الرأسمالية وتنمية بلاد العالم الثالث ، يمكن القول ان نظريته لم تمت سوى حلقة من سلسلة طويلة ممتدة في الفكر الرأسمالى ، الذى صوب سهامه النقدية فى مرحلة أولى ضد الماركسية ، ثم انتقل إلى مرحلة ثانية للتبشير بنهاية عصر الايديولوجية بشكل عام ، وان كان يقصد الماركسية ضمنا ، وها هو يبسط نطاقه هذه المرة ، فلا يقنع بالنقد أو الهجوم ، وانما يقدم على محاولة نظرية انشائية ، فيقدم للعالم النظرية المتكاملة .

وهو يعرض فيها عرضا متكاملا للرأسمالية والحياة المادية ، كما يقدم تحليله عن تأثير الرأسمالية على البناء الطبقي فى المجتمع ، ويتعرض لموضوع الديمقراطية مؤكدا أنها وثيقة الصلة بالرأسمالية ، بحيث ترتبط بها وجودا وعندما ، ولا ينسى - بطبيعة الأحوال - أن يؤصل النزعة الفردية التى هى قوام الرأسمالية ، ويقدم بصدها التبريرات اللازمة .

ومن اللافت للنظر أن يتعرض بتعمق لحالة الرأسمالية فى شرق آسيا ، وهنا يقع برجر فى أعظم تناقضاته ، لأن دولا مثل كوريا الجنوبية - كما أشرنا - قامت بطفرة جبارة فى التنمية هذا صحيح ، ولكن فى ظل السيطرة الكاملة للدولة ، ومما يتنافى مع مقولاته الأساسية .

إن برجر فى الواقع وهو يقدم نظريته تحت شعار الثورة الرأسمالية يبدو كما لو كان يعلن بداية التاريخ الإنسانى للمعاصر !

الرأسمالية والديمقراطية

بين المعادلات السياسية والحقائق الاجتماعية

لا أدرى لماذا ؟ حيث تابعت بالتحليل نظرية بير برجر عن الثورة الرأسمالية - تنكرت التصريح الشهير لأحد القادة فى النظام النازى حين قرر ذات مرة ، حينما أسمع كلمة ثقافة أتحس مسدسى ! ذلك أننى وجدت الرجل فى كل مرة يواجه فيها ضرورة التحليل الطبقي للظواهر السياسية ، يكاد يصبح هلعاً وخوفاً ، وبدلاً من ذلك ، أمسك بقلمه ليصوغ بكل اناقة شكلية فارغة من المضمون ، مجموعة من المعادلات السياسية لابرار العلاقة بين الرأسمالية والديمقراطية .

وهو صاحب المانيفستو الرأسمالى الجديد ، يرتدى ثوب العالم الاجتماعى المنهجي والمدقق ، الذى يتحفظ فى صياغة تعميماته ، احتراماً لمبادئ التفكير العلمى .

وهو يبدأ دفاعه المجيد عن الارتباط بين الرأسمالية والديمقراطية بتعريف اجرائى

للديموقراطية ، اختاره بكل دقة ، وركز فيه على شكل العملية السياسية ، ولم يتعرض لمضمونها الحقيقي . وبناء على هذا التعريف المنقضى ، صاغ مجموعة من المعادلات السياسية الطريفة في حد ذاتها ، وإن كان بعضها ليس سوى صياغة ايديولوجية مبيتة ، هدفها الأمامى الهجوم على الاشتراكية .

تعريف الديمقراطية :

ما تعريف الديمقراطية عند بيتر برجر الذى يقيم على أساسه صلب مناقشته ؟
هى - ببساطة - « نظام سياسى تتشكل فيه الحكومة بواسطة أصوات الأغلبية ، التى تعبر عن نفسها فى انتخابات منظمة وحررة » .

وهو يقرر أن التعريف يستبعد عمدا عددا من الموضوعات الهامة ، من أهمها مدى اتساع رقعة الناخبين أو ضيقها ، أى من لهم حق الانتخاب ، غير أنه يركز على عملية المنافسة التى ينغمس فيها الأفراد أو الجماعات السياسية التى تتشكل عادة فى شكل أحزاب سياسية ، وذلك للحصول على أصوات الناخبين . ومعنى ذلك أنه كحد أدنى لابد من كفالة الحريات السياسية المتعلقة بالعملية الانتخابية ، وخصوصا حرية الكلام ، وحرية الاجتماع . وهذه الحريات لا يتصور قصرها على فترات الانتخابات ، وإن ذلك لابد - فى أى مجتمع حديث - من تأطيرها مؤسسيا ، وحمايتها بواسطة القانون ، من خلال الجهاز القضائى ، الذى ينبغى أن يكون مستقلا عن الحكومة . والانتخابات لابد لها أن تجرى على فترات دورية ، ولابد من حمايتها من أى تشلل .

غير أن أخطر ما استبعد برجر من تعريف الديمقراطية ، وباعترافه هو شبكة الحقوق المدنية والإنسانية ، وذلك لأن تصنيف نطاق التعريف ، هو الذى يسمح بالدراسة العلمية الدقيقة !

ومعنى ذلك - ببساطة - أنه استبعد من المناقشة أهم موضوع يتعلق بالعلاقة بين الرأسمالية والديموقراطية ، وهو الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التى تكفلها للرأسمالية للطبقات الاجتماعية العريضة . فهذه الحقوق ، وجودها وعدمها ، أو بمعنى أدق عدالة توزيعها والامكانية الواقعية للحصول عليها ، هى التى ستحدد المضمون الحقيقى للديموقراطية ، وإلا تحولت الديمقراطية إلى عملية شكلية ، تتركز فى اجراء الانتخابات بطريقة دورية بافتراض تساوى المرشحين فى القوة الاقتصادية ، وكأن الممالة عبارة عن مبادرة يتنافس فيها المواطنون المتساوون ، ومن يحصل على الأغلبية يتم انتخابه .

بناء على تعريفه القاصر للديموقراطية ، يتقدم برجر خطوات أخرى ، فيقدم لنا معادلة سياسية كما يلى :

- * كل الديمقراطيات رأسمالية .
- * ليس هناك ديموقراطية اشتراكية .
- * كثير من المجتمعات الرأسمالية ليست ديموقراطية .

ومن الواضح أن برجر يدرك بتكائه أن هناك حالات واقعية من الأنظمة السياسية تحضض بعض هذه المقولات . فالمقولة الأولى أن كل الديمقراطيات رأسمالية تعميم جارف لا يقوم على أساس . وهو يعرف أن لديه على الأقل - الحالة السلبية النموذجية ، وهي الدول الاستثنائية ، التي تمثل مثالا بارزا للديموقراطية الاشتراكية ، وهي تقوم على اقتصاديات السوق ، ولكنها صاغت نمقا كاملا للرأفاهية الاجتماعية ، وكل ذلك فى اطار تعددية سياسية وحزبية . ولكنه - من خلال منطق مغلوط - يستعدها من المناقشة ، على أساس أنه فى تفرقه بين الاشتراكية والرأسمالية بقيمها على أساس نمط الانتاج ، وليس فى ضوء الآثار التوزيعية لنظام الرأفاهية الاجتماعية الحديث ! .

غير أنه ما يلبث أن يتساءل ببراعة : إذا آمنا بالعلاقة الوثيقة بين الرأسمالية والديموقراطية ، فعلى أن نثير نقطة هامة هى ما السبب فى هذا الارتباط ؟

ويجب أن أحد الأجوبة الممكنة هو أن هذا الارتباط نتيجة حادث تاريخى عارض ، بسبب اقترانها من نفس المصدر ، وهو المدنية الغربية ، وبالتالى لا تكون هناك علاقة عضوية دلخية بين الظاهرتين .

ويقرر أن هذا كان رأى الاقتصادى المعروف جوزيف شومبيتر ، الذى كان يرى أن الديمقراطية يمكن أن توجد فى نظام رأسمالى أو فى نظام اشتراكى ، غير أنه فى النظام الاشتراكى - بحكم نزعه للسيطرة على المجتمع - قد لا يضمن الحريات الشخصية . وبرجر يوافق شومبيتر على الطابع غير الليبرالى للاشتراكية ، غير أنه ينفى تماما - وهذا هو المهم لبيان اتجاهه الفكرى - امكانية تعايش الديمقراطية مع الاشتراكية !

وصاحب المانيستو الرأسمالى ، يلتفت إلى نقد الكتابات الماركسية للممارسة الديمقراطية فى المجتمعات الرأسمالية ، التى تذهب إلى أنها عادة ما تكون غطاء سياسيا لتغطية مصالح الطبقات الرأسمالية ، ويقرر بأنه على الرغم من أن بعض الكتاب غير الماركسيين يذهبون إلى هذا الاتجاه ، ومن أهمهم شارلز ليندبلوم فى كتابه « السياسة والأسواق » الصادر فى نيويورك ، عام ١٩٧٧ ، إلا أن برجر ينفى هذه النظرية تماما بالرغم من إدراكه للتأثيرات الاقتصادية التى لابد لها أن تترك بصماتها على العملية الديمقراطية . وهو يتهم هذه النظريات الماركسية بأنها ذات طابع تأمرى ، ومن الصعب تنفيذ الصياغات التأميرية كما يرى !

والحقيقة أنه لو كان قد التزم بمنهجه العلمى المزعوم ، وأتاح لنفسه فرصة قراءة وتحليل الأدبيات السياسية الأمريكية وغير الماركسية عن الممارسات الديمقراطية فى الولايات المتحدة الأمريكية ، لأدرك أن هذه النظريات ليست تأمرية ، وإنما هى نظريات علمية مبنية على سند متين من البيانات الاحصائية الموثقة ، والدراسات الميدانية الجيدة . وهذه البيانات حافلة بالأرقام ذات الدلالة على توزيع الدخل بين مختلف الشرائح الاجتماعية ، وعن العلاقة بين مستويات الدخل والسلوك الانتخابى ، كما أن الدراسات المتعددة عن بنية القوة فى المجتمع الأمريكى سواء على المستوى المحلى أو على المستوى القومى متعددة ، معروفة ومشهورة ، من أول دراسات س . رايت ميلز عن « نخبة القوة » الذى أثار جدلا واسعا فى المجمع الأكاديمى

الأمريكي ، إلى دراسات وولف عن « الجانب المظلم من الديمقراطية » وأزمة الشرعية في المجتمع الأمريكي .

تحفظات على النظرية :

من الأمانة للتأكيد أن بيتر بريجر ، من خلال استخدام لغة منهجية مراوغة ، لا يطلق الأحكام المرسلة ، بغير أن يحيطها بما ينبغي من تحوطات منهجية أو شروط تضيق مدى عموميتها ، وقد واجهته مشكلة اسراف عدد من زملائه المفكرين الرأسماليين ، في الربط الوثيق بين الرأسمالية والديموقراطية . فلم يجد بدا من نقد بعض هذه الأحكام ، ومن أهمها مقولة ميلتون فريدمان الاقتصادية الأمريكية الشهيرة ، إن « الحرية كل واحد لا ينجز » بحيث إذا حدث انقاص في جانب منها ، فلا بد أن يؤثر ذلك على الجوانب الأخرى .

وهو يقرر أن هذه المقولة ، لا ينبغي تبنيها ابتداء على إطلاقها ، إذ تدخلت الدولة الأمريكية تدخلًا حاسمًا في الاقتصاد وخصوصًا في مرحلة « النيوديل » فهل معنى ذلك - إذا أخذنا بمقولة فريدمان - أن الحريات السياسية الاشتراكية الأمريكية قد انتهكت في هذه الفترة ؟

ومن ناحية أخرى ، ماذا يفعل برجر بالنماذج المتعددة في التاريخ المعاصر ، لدول رأسمالية غير ديموقراطية ، بل - أسوأ من ذلك - شهدت نظاما تكتاتورية صريحة مثل أسبانيا والبرتغال وغيرهما ؟ من هنا أثر الرجل أن يتواضع وهو يقدم مقولته الأساسية قائلًا : « الرأسمالية شرط ضروري للديموقراطية ولكنه ليس شرطًا كافيًا » !

ومعنى ذلك ضرورة الخروج والتمرد على منهجه الجزئي ، الذي أراد أن يحصرنا بين توصيف شكلي للديموقراطية باعتبارها عملية انتخاب دورية ، وتحديد ضيق للرأسمالية باعتبارها نظامًا اقتصاديًا بحتًا ، يشجع قوى الإنتاج ، ولكن بغير أن يناقش بوضوح مضمونه الاجتماعي والبطني . ذلك لأن الممارسة الديمقراطية ، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بأبعاد تاريخية ، وثرائية ، واجتماعية ، عادة ما تكون فريدة بالنسبة لكل مجتمع ، وتؤثر لا محالة في الشروط الموضوعية لتأسيس الديمقراطية .

فمن المؤكد بالنسبة لمصر - على سبيل المثال - أن الخطاب الديمقراطي لابد له أن يتأثر بقيم ثقافية قديمة ، قد كون رواسب للحضارة الفرعونية في بعض جوانبها ، وأهمها التطلع إلى الفرعون القوي الحاسم ، العادل ، ولابد له أن يتأثر بقيم الحضارة العربية الإسلامية ، والتراث الخصب الخاص بالعدل والحرية ، والامام العادل ، والثوري ، ولابد لها أخيرًا من التأثير بنضال الشعب المصري الديمقراطي في العصر الحديث ، ربما منذ زعامة عمر مكرم وتولية محمد علي باسم الشعب ، والثورة العربية الديمقراطية ، وثورة ١٩١٩ ، وثورة يوليو ١٩٥٢ .

هل يمكن - كما يذهب برجر - بكل بساطة ، لاختزال قضية الديمقراطية بكل ما تنثيره من أبعاد - في هذه المعادلات التيسيطية التي صاغها من منطلق الدفاع المستميت عن الرأسمالية باعتبارها أفضل النظم الاقتصادية والمساوية قاطبة ؟

نحو حضارة عالمية جديدة

أولا : معارك نهاية القرن العشرين :

لا يمكن لنا تحديد أثر المتغيرات العالمية المعاصرة على مستقبل الوطن العربى ، من غير قراءة تحليلية ونقدية لهذه المتغيرات . وهذه القراءة تحتاج بالضرورة إلى منهج ، ومنهجنا الذى نعتمد عليه هو ما يمكن أن نسميه المنهج التاريخى النقدي المقارن ، مع تركيز خاص على ما يطلق عليه منظور التحليل الثقافى .

ولعل السؤال الرئيسى الذى يفرض نفسه :

ما الذى جرى فى العالم ؟ وما صورة للنظام العالمى الجديد الآخذ فى التشكل الآن ببطء ولكن بثبات ؟

يمكن القول بأن أهم تغير حدث هو سقوط الأنظمة الشمولية التى كانت تقوم على احتكار الحزب الواحد للسلطة ، وصعود موجة الليبرالية والتعددية السياسية من خلال حركة الجماهير السلمية الايجابية ، التى خرجت - مستفيدة من تيار البريسترويكا الذى اطلقه جورباتشوف - لكى تقضى على الاغتراب السياسى والاقتصادى والثقافى الذى عانت منه طويلا .

ومعنى ذلك سقوط الانساق السياسية المغلقة ، التى كانت تحتكر الحقيقة السياسية ، وظهور أنساق سياسية مفتوحة ، تتعدد فيها الأصوات ، وتبرز المعارضة وتتنافى الأحزاب والجماعات السياسية .

وقد ترتب على سقوط الأنظمة الشمولية صعود موجة القومية التى كانت مكبوتة تحت غطاء الاتفاق الشكلى والرضا بالوضع القائم وبروز الصراعات الأثنية ، وكان الصراع الطبقي قد أدخل سبيله للصراع الأثنى والقومى . والسؤال هنا : هل كان يمكن لهذه التغيرات العميقة أن تحدث فجأة ، أم أنه كانت لها مقدمات منذ أمد بعيد ؟

لو راجعنا بدقة الأدبيات الخاصة بمشكلات التطور فى كل من المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية فى العقود الماضية ، لوجدنا مفهوما ، مسيطرا هو مفهوم الأزمة التى تمر بها كل من الرأسمالية والاشتراكية .

غير أن الفرق الجوهرى هو أن التصدى للأزمة فى المجتمعات الرأسمالية بكل جوانبها الاقتصادية والسياسية والثقافية كان متاحا للمفكرين من كافة الاتجاهات بما فيها الاتجاه الماركسى ، فذلك يعد من قبيل النقد الاجتماعى المشروع ، الذى يتيح الفرصة للنبذة السياسية أن ترى البدائل المتاحة أمامها من ناحية ، ويرفع مستوى الرأى العام من ناحية أخرى .

فى حين أن التعرض للأزمة فى المجتمعات الاشتراكية الشمولية فى أوروبا الشرقية ، كان يعد من قبيل الانتشاق والمعارضة غير المشروعة ، التى يلاحق من يمارسها بكل صور الملاحقة . وهكذا فى الوقت الذى كان فيه جيل كامل من المفكرين الغربيين المختلفين فى

مشاريهم السياسية ، يمارسون النقد العلني للنظام الرأسمالي ويشخصون أزمته الاقتصادية والسياسية ، كان جيل كامل من المفكرين الماركسيين يضطهدون اضطهادا شديدا من قبل السلطات الرسمية .

وكلنا نذكر مصير المفكر جيلاس يوغسلافي الذي مارس النقد للنظام الاشتراكي مبكرا بكتابه « الطبقة الجديدة » وسجن بسببه ، حتى المؤرخ السوفيتي الشهير روي ميديفيد الذي اضطهد بسبب نزعه للتيار النقدي المعادي للشمولية ، والذي أصبح الآن من أبرز نجوم العهد الجديد ، في ظل جورباتشوف .

مفهوم الأزمة إذن كان هو المفهوم المسيطر في تحليل مشكلات المجتمعات المعاصرة ، وعلى الرغم من أن الأزمة والتغير في نظر بعض الباحثين هي عمليات أساسية دائمة تصاحب أي وجود إنساني ، غير أنه مع ذلك لابد في مجال تعريف الأزمة من التفرقة بين : الأزمات الظرفية ، والأزمات الهيكلية ، الأولى يمكن مواجهتها بتعديل بعض السياسات القائمة ، والثانية أخطر لأنها تتعلق بتصميم بنية النظام ، الذي قد يحتاج إلى جراحة شاملة ، تؤدي إلى تغيير نسق القيم الذي يقوم عليه .

إن ما حدث في الاتحاد السوفيتي ويولندا والمجر وغيرها من بلاد أوروبا الشرقية لم يكن أزمة ظرفية ، ولكنه كان رد فعل لأزمة هيكلية بالغة العمق .

وتختلف للنظم السياسية والمجتمعات في طريقة مواجهتها للأزمات ، هناك ... كما أشرنا ... أنظمة مفتوحة ، تعتبر الأزمات وسيلة فعالة لإحداث التغيير في النظام ، وهي لأسباب متعددة قادرة على احتوائها والانطلاق من جديد ، وهناك أنظمة مغلقة ، تعتبر الأزمات معوقات تواجه إما بالقمع السياسي ، أو بإجراءات إدارية عقيمة ، مما يجعلها في النهاية تدور في دائرة مغلقة تؤدي إلى الجمود .

ولأيا كان الأمر ، فلن الحديث عن أزمة النظم الرأسمالية المعاصرة ، توارى تحت تأثير سقوط النظم الشمولية وما أدى إليه من تغيرات عميقة ، على الصعيد الثقافي والإيديولوجي .

على الصعيد الثقافي :

ومن أبرز هذه التغيرات إعادة صياغة صورة الآخر في الخطاب السوفيتي وفي الخطاب الأمريكي . ذلك أنه مما له دلالة بالغة أن الولايات المتحدة الأمريكية لم تعد توصف في الخطاب السوفيتي بأنها امبريالية ، كما أن الاتحاد السوفيتي لم يعد يوصف في الخطاب الأمريكي بأنها « امبراطورية الشر » كما كان الحال أيام الرئيس ريجان .

وبروز أهمية إعادة صياغة صورة الآخر تحددت العلاقات بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي ، لتصبح مطلبا ملحا يتعلق بإعادة تشكيل النظام العالمي وخلق حضارة عالمية جديدة .

وفيما يخصنا ونقصد في إطار الصراع العربي الإسرائيلي ، فإنه مما يلفت النظر بشدة

خطاب شيفرناذرة عندما زار القاهرة في فبراير ١٩٨٩ وطالب بضرورة إزالة « صورة العدو » من العلاقات الدولية . وقد صر بذلك بقوله « ان هذا الطرح قد يبدو ساذجا في إطار تاريخ الشرق الأوسط وواقعه الحالي ، غير أن العدول عن « صورة العدو » لا يعنى العفو عن الجرائم والأفعال التي ارتكبت بالفعل ، وإنما قصد بذلك أن يكون مدخلا إلى معالجتها هو المدخل القانوني لا العاطفي . فلنأخذ لا ننظر إلى إنسان ينتهك القانون على أنه « عدو » وما ينسحب على المجتمع للمدنى يتعين أن ينسحب على المجتمع الدولي والعلاقات الدولية ، حيث يتعين إعمال النواميس القانونية » .

ومعنى ذلك أن إسرائيل لا تجوز إدانتها بصفة مطلقة ، بل تتعين إدانتها فقط ، في حدود مخالفتها للقانون الدولي ، واستمرار احتلالها لأراض عربية بطريق القوة منتهكة بذلك قرارات مجلس الأمن ، وإن تنفيذ هذه القرارات يزيل الأسباب التي تدان من أجلها .

في ضوء ذلك يمكننا تأكيد أن موضوع الآخر في العلاقات الدولية سيكون أحد الموضوعات الكبرى التي سيشتد بسببها الصراع الثقافي والسياسي والاقتصادي في مرحلة تشكيل النظام الدولي الجديد ، وتبلور ملامح الحضارة العالمية المقبلة . حقا لقد كانت صورة الآخر وراء النظام العالمي منذ بداية تشكله وحتى الآن .

ويؤكد ذلك الباحث المرموق في الدراسات الأفريقية « على مزروعي » وهو يردها إلى الازدواجية في الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام ، التي تقوم على التفرقة بين « نحن » وهم « أو بعبارة أخرى بين اليهود والأغيار ، والمسيحيين وغير المسيحيين ، والمسلمين وغير المسلمين . وبين كيف انتقلت التفرقة بين الأنا والآخر من الإطار الديني إلى الإطار السياسي وإطار العلاقات الدولية .

وهكذا ظهرت مفاهيم الدول « المتمدينة » في مقابل الدول « البربرية » ليس فقط في الفكر الغربي البورجوازي ، ولكن في الفكر الماركسي ذاته ، حيث أيد انجاز الاستعمار الفرنسي في الجزائر كما أيد ماركس في نصوص شهيرة الاستعمار الإنجليزي في الهند .

ومع بداية انحسار عصر الاستعمار ، اختفت هذه التفرقة التي حلت محلها عبارة « الدول المحبة للسلام » التي وردت في اتفاقية تأسيس الأمم المتحدة عام ١٩٤٥ والتي بناء عليها منعت الصين الشعبية سنوات طويلة من دخول الأمم المتحدة باعتبارها ليست دولة محبة للسلام . وبعد ذلك أصبحت التفرقة السائدة هي بين الدول النامية والدول المتخلفة .

• • •

وإذا كان المسرح الدولي تسيطر عليه ثلاث قوى : المدنية الغربية الرأسمالية ، والنظم الماركسية ، والإسلام ، وإذا كانت المدنية الغربية الرأسمالية قد أصبحت علمانية وتخلصت - إلى حد كبير - من الأطوار الدينية الذي كان يحكم إدراكها للعالم ، فلم يبق كمتحد لها سوى الإسلام الذي يقوم على الوحدانية ، والنظم الماركسية التي تقوم في عقيدتها على الاتحاد . والآن بعد سقوط النظم الماركسية ، لم يبق في الساحة سوى المدنية الغربية والإسلام . هل معنى ذلك

ضرورة حدوث مواجهة بينهما ؟ وهل يفسر ذلك بروز مشكلة الآخر بشدة في الفترة الأخيرة في العلاقات الأوروبية العربية بشكل خاص ، وفي العلاقات العربية العربية بشكل عام ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتوقف على ضرورة إجراء عملية نقد ذاتي أساسية مضمونها كيف يقدم المسلمون أنفسهم كدين وثقافة وسلوك للعالم ؟ بعبارة أخرى : دراسة التأثيرات السلبية للسلوك الإسلامي كنول ومجتمعات وجماعات على تشكيل صورة نمطية للإسلام والمسلمين قد لا تكون تعبيراً صادقا وأميناً عن روح الإسلام الحقيقية .

لو تأملنا الأحداث حولنا لأدركنا أنها تدور حول الآخر معركة ثقافية وسياسية كبرى ، تعكس اتجاهين متصارعين :

الاتجاه الأول الذي يتمثل في عنصرية صريحة في النظرية والممارسة . والاتجاه الثاني الذي يتبنى منظور التسامح الثقافي في النظرية والتطبيق .

الاتجاه العنصري يظهر في النظرية وفي الكتب والكتابات الحديثة التي تقوم على تشويه صورة الآخر العربي ، ومن أبرزها كتاب صدر عام ١٩٨٩ وألفه دافيد برايس جونز بعنوان « الدائرة المغلقة : تأويل للعرب » ، ويركز الكتاب على سلبيات الشخصية العربية ، ويتنبأ بأن العرب لن يستطيعوا الخروج من دائرة التخلف أبداً .

أما في الممارسة فيكفي أن نشير إلى تصاعد موجات العنصرية في فرنسا ضد العرب المهاجرين وصعود اليمين العنصري بقيادة لويين . وفي نفس الإطار أيضاً الحملة العدائية المنظمة ضد العراق (قضية الجاسوس والأدوات المهربة) وضد ليبيا (قضية مصنع الكيماويات) .

والاتجاه الثاني هو اتجاه التسامح الثقافي : وهو يأخذ في النظرية شكل إعادة النظر إلى الآخر في ضوء توجهات النسبية الثقافية كما تظهر في كتب غربية حديثة وهامة ومن أبرزها كتاب الباحث الفرنسي المعروف تودروف « نحن والآخرين » ، وكتاب الباحثة الفرنسية البارزة جوليا كريستيفا في نفس الموضوع .

ويأخذ في الممارسة شكل المظاهرات المعادية للعنصرية ضد العرب المهاجرين ، ورفض مشروع القانون الخاص بقواعد اكتساب الجنسية في القانون الفرنسي ، تحت ضغط القوى التقدمية الفرنسية ، وكذلك الانتصار في قضية الحجاب في فرنسا لصالح الحرية الشخصية .

بعبارة مختصرة هناك صراع حاد في مجال إعادة صياغة صورة الآخر بين اتجاهات متنافضة ، وسيتوقف على حسم الصراع بروز ملامح من ملامح الحضارة العالمية الجديدة ، بعبارة أخرى هل سينتصر التيار العنصري ، أم سيسود تيار التسامح الثقافي ، الأكثر اتفاقاً مع السمة العالمية للنظام الدولي ، التي ستكون أبرز ملامح القرن الحادي والعشرين ؟

ثانيا : التوفيقية أساس النظام العالمي ١

نتبعنا فى الفقرة السابقة الصراع العالمى فى المجال الثقافى وما ارتبط به من أنه بدأت تظهر - نتيجة للتغيرات الكبرى فى أوروبا الشرقية - صراعات فكرية حادة فى الفكر الغربى حول موضوعين : الموضوع الأول : هل هزمت الماركسية هزيمة ساحقة وسقط الليبرالية والرأسمالية محلها ؟ والموضوع الثانى : هل يمكن صياغة نظرية صورية محكمة (على غرار الماركسية) للرأسمالية تدشن سقوط الرأسمالية وتعلن بداية السيطرة الشاملة للرأسمالية ؟ الموضوع الأول دار فيه الصراع بين فوكوياما وجالبرت والموضوع الثانى دار فيه الصراع بين بيتر برجر وجاك براتن .

بالنسبة للموضوع الأول ، نشر فوكوياما اليابانى الأصل والأمريكى الجنسية ورئيس دائرة التخطيط بوزارة الخارجية الأمريكية ، مقالة أثارت كثيرا من الجدل عنوانها « نهاية التاريخ » ، فى مجلة « المصلحة القومية » ، استمر فيها بعض أفكار هيجل عن حركة التاريخ ، ليؤكد أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بعد انتصار الليبرالية لانتصارا ساحقا على الشمولية ، وهيمنة النموذج الرأسمالى . هذه الأفكار هى ذاتها التى يصفها الاقتصادى الأمريكى الشهير جالبرت بالايديولوجية التبسيطية وذلك فى محاضرة ألقاها مؤخرا فى جامعة انبره بالملكة المتحدة بعنوان : « اليمين مخطئ .. لماذا ؟ »

ووجهة نظره أن هذه الايديولوجية تصور عالما ثنائى القطبية بنحو صارم حيث تقوم الشيوعية فى جانب ، والرأسمالية على الجانب الثانى ، وتوجد كلتاهما فى صورتها الخالصة . والتصور الذى تقدمه هذه الايديولوجية عن أنه بعد سقوط الشيوعية فى أوروبا الشرقية ستبقى هذه البلاد طريقها إلى الرأسمالية تصور بعيد عن الواقع لأن المسألة أعقد من هذا بكثير .

أما الموضوع الثانى فقد دار فيه الصراع - وإن كان بشكل غير مباشر - بين عالم الاجتماع الأمريكى بيتر برجر الذى صاغ لأول مرة فى تاريخ الفكر الغربى نظرية صورية شاملة للرأسمالية فى كتابه « الثورة الرأسمالية » الصادر عام ١٩٧٨ ، والذى يرى فيه أن الرأسمالية أصبحت نظرية كونية قابلة للتطبيق فى كل مكان ، بغض النظر عن الفروق الثقافية بين أمم العالم ، لأنها هى التى تضمن الحرية والعدالة والرخاء ، وبين المؤرخ الأمريكى جاك بارزن الذى نشر مؤخرا مقالة بالغة الأهمية بعنوان « مقولة الديمقراطية ، نفى فيها نفيًا قاطعا وجود نظرية موحدة للديمقراطية ، وأكد وجود عديد من الأفكار الديمقراطية التى لا يربطها نمق فكرى واحد . وذهب أبعد من ذلك حين أكد أن الديمقراطية الانجليزية - مثلاً فى ذلك مثل الديمقراطية الأمريكية لا يمكن تصديرها للخارج ، لأن أهم ما فى الديمقراطية ليس مقولاتها التى تقوم عليها أيا كانت ، ولكن فى طريقة تطبيقها وفى المؤسسات التى تقوم على آلية التطبيق ، وهذه مسألة لصيقة بالتاريخ الاجتماعى الفريد لكل مجتمع ، وهى الحاسمة فى موضوع الديمقراطية .

هذا هو ميدان الصراع الثانى فى مرحلة تشكيل النظام العالمى الجديد ، بين الاطلاقيه الايديولوجية والنسبية الفكرية . لو حاولنا القراءة المتأمل لمؤشرات التغيرات الثقافية

والايدولوجية والسياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية يمكن لنا ان نقرر أنه سيظهر نمط سياسى اقتصادى ثقافى توفيقى جديد ، سيحاول أن يؤلف تأليفا خلاقا بين متغيرات تبدو فى الظاهر متناقضة ، وستمر هذه المحاولة فى مرحلة تنسم بالصراع الحاد العنيف الذى قد يأخذ أحيانا شكل المجابهة العسكرية المحدودة فى هوامش النظام وليس فى مركزه .

ستكون هناك محاولات للتوفيق بين :

- الفردية والجماعية ، على الصعيد الايدولوجى والاقتصادى والسياسى .

وينبغى أن نضع فى الاعتبار هنا بعض الكتابات الفرنسية والانجليزية الهامة حول إعادة النظر فى مفهوم الفردية ، ومن أبرزها كتاب حرره عالم السياسة الفرنسى جان لوكا بعنوان « عن الفردية » ، صدر عام ١٩٨٦ .

- بين العلمانية والدين . (ويلفت النظر هنا كتابات بيتر برجر التى ذكر فيها أن الاغراق فى العلمانية فى الحضارة الغربية الحديثة كان غلطة استراتيجية تدفع الآن ثمنها الثقافة المعاصرة فى صورة العودة العنيفة الى الدين التى تأخذ أحيانا شكل الجماعات المتطرفة) .

- بين عمومية مقولة الديمقراطية وخصوصية التطبيق فى ضوء التاريخ الاجتماعى الفريد فى كل قطر .

- بين القطاع العام والقطاع الخاص ، وظهور صور مستحدثة من الملكية لم تكن معروفة من قبل . فى دراسة نشرت حديثا عرضت خمس صور من الملكية يراد الاختيار بينها فى أوروبا الشرقية وهى : تملك العاملين ، الملكية الإدارية ، الملكية المختلطة ، الملكية المدنية ، الملكية المهنية .

- بين الاستقلال الوطنى والاعتماد المتبادل .

- بين المصلحة القطرية والمصلحة الإقليمية (صيغة للتجمعات الاقتصادية الاقليمية) .

- بين الأنا والآخر على الصعيد الحضارى .

- بين الدولة الكبيرة المركزية فى مواجهة التجمعات المحلية والتجمعات الصغيرة التى تسودها اللامركزية .

- بين تحديث الانتاج وزيادة الاستهلاك وتنويعه ، والبحث عن معنى للحياة فى نفس الوقت فى ضوء العودة إلى مفهوم التقدم بدلا من مفهوم التنمية .

- بين زيادة معدلات التنمية فى البلاد المتقدمة ومساعدة العالم الثالث على اللحاق وفقا لمقولة ويلى برانت مستشار ألمانيا السابق من أننا جميعا ، ويقصد الإنسانية ، فى قارب واحد .

- بين الإعلام القطرى والإعلام العالمى الذى ستكون له السيادة فى الحقبة القادمة بفضل تكنولوجيا الاتصال العالمية .

بعبارة موجزة :

سيتمس النموذج التوفيقي العالمي الجديد بسمات أربع ، لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية :

- ١ - التسامح الثقافي المبني على مبدأ النسبة الثقافية في مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والغربية .
- ٢ - النسبة الفكرية بعد الانتصار على الاطلاقة الايديولوجية .
- ٣ - اطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان في سياقات ديموقراطية على كافة المستويات . بعد الانتصار على نظريات التشريط الميكولوجي التي تقوم على أساس محاولة صب الإنسان في قوالب جامدة باستخدام العلم والتكنولوجيا .
- ٤ - العودة إلى احياء المجتمعات المحلية ، وتقليص مركزية الدولة .
- ٥ - احياء المجتمع المدني في مواجهة الدولة التي غزت المجال العام ولم تترك إلا مساحة ضئيلة للمجال الخاص .
- ٦ - التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية .

إننا نشهد - فيما نرى - المرحلة الأخيرة من حضارة عالمية منهاره كانت لها رموزها وقيمها التي سقطت ، وبداية تشكل حضارة عالمية جديدة شعارها « وحدة الجنس البشري » .

وقد عبر عن هذه الرؤية بوضوح « يامو هيرونا كاسوني » رئيس وزراء اليابان السابق في مقال هام له نشر في مجلة « سيرفيايل » في ديسمبر ١٩٨٨ ذكر فيه أنه عندما يمر المجتمع الدولي والمجتمعات المحلية بتحولات مريعة فإن الأفراد والشركات والأمم لن يمكنها الاستمرار في تأكيد وجودها ودعم بقائها إلا إذا انزاحت الحواجز التي تفصل بينهم ، ويحترم كل طرف وجود الآخر ، إننا مقبلون على عصر سيكون فيها « للتجانس والتضامن » المستمدان من أسمى تطلعات الروح البشرية ، هما المطلوب العاجل والملح للبشرية .

وسيساعد على تخليق هذه الحضارة الجديدة ، ليس فقط تحول النظم السياسية والاقتصادية ولكن التحول من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات .

هذه هي العناصر الأساسية للنموذج التوفيقي العالمي الجديد الذي يتشكل الآن ببطء ، ومن خلال عملية معقدة ، يحتاج كل عنصر منها إلى بحث مستقل يكشف عن أصوله التاريخية ، وأسباب تشكله في الوقت الراهن ، ومصيره في المستقبل البعيد .

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن : أين الوطن العربي من كل هذه التغيرات الجوهرية في النظام العالمي ؟ مما له دلالة كبرى في هذا الصدد ، إن النظم العربية في مصر والعراق والسعودية وليبيا والكويت اهتمت اهتماما حقيقيا بدراسة هذه المتغيرات العالمية ، من خلال تكليف مراكز الأبحاث بإعداد دراسات عنها ، أو عن طريق عقد الندوات . غير أن القضية ليس هي فهم ما حدث - على أهميته القصوى - ولكن هي مدى استعداد هذه النظم لكي تغير من أدائها لكي تتكيف مع حقائق العالم الجديد ؟

من غير أن ندخل في صميم الإجابة على هذا السؤال للمعقد ، يمكن القول أننا درجنا ،

فى الوطن العربى ، على نسبة كل جوانب قصورنا وتخلفنا إلى العوامل الخارجية . وتلعب نظرية المؤامرة الدولية فعلها فى الخطاب المياسى للعربى وكلما أخفق نظام سياسى فى أدائه فى مجال المياسة الخارجية أو المياسة الداخلية ، قم تفسيراً مستندا إلى هذه النظرية الشهيرة .

غير أن الخطاب النقدى العربى قد تجاوز الآن - فى تقديرنا - نظرية المؤامرة الدولية ضد العرب . وبالرغم من الحقيقة التى مؤداها أن الدول الكبرى - فى مجال سعيها الدائم - لتأييد المشروع الصهيونى الذى أقامته دولة إسرائيل ، غالباً ما تتخذ مواقف معادية للعرب عموماً ، إلا أنه ليس معنى ذلك أن نخلى مسؤولية النخب المياسية العربية الحاكمة عن الاخفاقات التى تحققت وعن العجز فى مجال صياغة المياسات الرشيدة القادرة على التصدى لكل ما يفد إلينا من عدوان اقتصادى وسياسى وعسكرى من النظام الدولى الامتعمارى .

وهكذا يمكن القول ، أنه بعد كل هذه التغيرات العالمية التى أحدثت ثورة حقيقية غير مسبقة ، أهم ملامحها سعى الشعوب الناجح لإسقاط الأنماط المياسية المغلقة ، والتعبير الديمقراطى عن مطالبها ومصلحتها ، وتحرير الاقتصاد من ريفه البيروقراطية المركزية ، وانعدام الكفاءة وإحياء المجتمع المدنى بكل مؤسساته لكى يلعب دوراً فعالاً فى إتخاذ القرار ، والقضاء على كل عمليات الاحتكار السياسى .

كل هذه التطورات لابد لها - إن كنا عقلانيين حقاً - ان تدفع بالنخب المياسية العربية الحاكمة إلى إعادة النظر فى مسيرتها ، تمهيداً لإجراء التغييرات المطلوبة .

وهناك علامات على هذه الصحوه ، غير أن الممارسة ، ونعنى ممارسة التغيير مازالت بطيئة ومتعثرة ومتردة .

ولعل التتبع الدقيق للأحداث التى تنفجر كل يوم بعد انهيار قلاع الشمولية ، يدفع أعضاء هذه النخب الحاكمة ، إلى الإسراع بعملية النقد الذاتى ، والمضى بجماعة فى طريق الإصلاح الديمقراطى والاقتصادى والاجتماعى ، غير أن ذلك يقتضى أولاً ثقة فى الجماهير . ترى هل أن الأوان لتجسير الفجوة بين الحكام العرب والجماهير العربية ؟

الفصل الثانى

إشكالية الأصالة والحرية والتحديث فى مسار النهضة العربية

مقدمة :

تثور تساؤلات شتى فى الوقت الراهن حول الأزمة فى المجتمع العربى . وهذه الأزمة التى يسود حول وجودها إجماع بين المفكرين العرب ، تختلف الآراء بشدة حول تكييف طبيعتها ، وأهم من ذلك حول وسائل الخروج منها .

ونجد أولاً تياراً فكرياً ، ينكر توصيف المرحلة الراهنة من تطور المجتمع العربى بأنها أزمة . على أساس أن مفهوم الأزمة غربى المنبع ويتعلق بمجتمعات متقدمة ، تنتم برسوخ مؤسساتها السياسية والاقتصادية والثقافية ، وحين تتعثر الممارسة الاقتصادية أو السياسية - لسبب أو لآخر - فإنه يطلق على هذه العثرات الأزمة .

ومن هنا الحديث عن الأزمة الاقتصادية فى العالم الرأسمالى ، التى يرى المفكرون الغربيون المحافظون أنها شئ طارئ ، يمكن باصطناع وسائل شتى تجاوزها ، مما من شأنه أن يستعيد النظام الاقتصادى الرأسمالى اتزانه ، بما يسمح له أن يعاود انطلاقه . غير أن عدداً من المفكرين الغربيين اليساريين يرون أن هذه الأزمة لصيقة بطبيعة الاقتصاد الرأسمالى وأن الأزمة هذه المرة - بحكم اتساع نطاقها وشمولها وعمقها - ستكون هى الخطوة الأخيرة التى ستؤدى إلى انهيار النظام الرأسمالى .

وليس الأزمة الاقتصادية هى فقط التى تواجه المجتمعات الرأسمالية ، بل أن هناك - فيما يرى المفكر الألمانى الشهير هايرماس - ثلاث أزومات رئيسية أخرى هى : أزمة العقلانية ، وأزمة الشرعية ، وأزمة الدافعية .

وعنى بأزمة العقلانية إحذار مستوى الأداء الإدارى فى الدولة ، نتيجة لطغيان مصالح الطبقة الرأسمالية وتعويقها المعتمد لتطبيق معايير الكفاءة والإنجاز . أو أزمة الشرعية ، فبعنى بها الآثار الجانبية غير المقصودة التى أدت إلى تمخل الإدارة : فى المجال الثقافى ، ومحاولتها السيطرة السياسية عليه ، بوضع حدود وعقبات أمام نمو وقصور الحوار الفكرى والثقافى . ونأتى أخيراً لأزمة الدافعية التى يعنى بها انهيار التقاليد التى كانت تعمل للحفاظ على استمرار الوجود الإنسانى ، وذلك تحت وطأة الحاجات الجديدة المصطنعة التى يخلقها النظام الرأسمالى ،

وما ترتب على ذلك من عدوان وحتى على البيئة الإنشائية ، بطريقة أدت فعلاً إلى تدهور نوعية الحياة .

الأزمة أم مشكلات النهضة ؟

وإذا تركنا جانباً مشكلة الأزمة في المجتمعات الرأسمالية - بكل تشابكاتها وتعقيداتها - وولينا وجودها للأزمة في المجتمع العربي ، فإننا نجد في مواجهة التيار الفكري الأول الذي يتحدث عن الأزمة ، تياراً آخر ينكر وجودها ، ويتحدث عن أننا في الواقع نجابه مشكلات النهضة . النهضة بكل ما يحيط بها من تقدم وتراجع ، وفشل ونجاح ، وضغوط داخلية ، وتدخلات خارجية هي المفهوم - المفتاح - الذي يسمح لنا بفهم المرحلة الراهنة من تطور المجتمع العربي .

والحقيقة أنه سواء استخدمنا مفهوم الأزمة أو مفهوم مشكلات النهضة ، فليس هناك خلاف حول تعثر ما يمكن أن نطلق عليه المشروع الحضاري العربي . وهذا التعثر تكشف عنه مؤشرات كمية وكيفية على السواء .

هل يستطيع أي باحث منصف أن ينكر أن هناك أزمة ديمقراطية بالغة الحدة في الوطن العربي ؟ إن غالبية النظم العربية تسودها نظم سياسية - ملكية كانت أو جمهورية أو مشيخية - تمارس القهر المنظم على الجماهير ، بطريقة تخفق مبادراتها ، وتقيد حركتها وتمنعها من الإنطلاق .

هل يمكن إنكار أن مسيرة التنمية العربية - بالرغم من بعض الإنجازات الجزئية التي حققتها هنا وهناك - تتسم باللاعقلانية في الاستثمار الأمثل للموارد ، وفي كثير من الأحيان تنحو نحو التبييد للثورة العربية في مشروعات مظهرية غير منتجة ، أو تهيم عليها طبقات مستغلة تدير الاقتصاد القومي خدمة لمصالحها الضيقة ، وعلى حساب مصالح جماهير الشعب العربي الفقيرة ، التي تعاني من الآثار الجسيمة لعملية إفقار منظمة وواسعة المدى ، لعل أبرز دليل عليها ثورات الخبز التي اشتعلت في العديد من البلدان العربية ؟

هل يمكن تجاهل عملية التذبذب الفكري الواسعة المدى التي يكشف بجلاء عنها التحول من الليبرالية إلى الاشتراكية ، ثم التكرس عنها والتبشير بالبدل الإسلامي ، الذي يقدم للجماهير باعتباره يحمل في طياته الحل المبحر لـ كل مشكلاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ؟

نحن إذن بإزاء أزمة حادة يمر بها المشروع الحضاري العربي . وهذه الأزمة لم تسبب فيها النظم السياسية السائدة في الوطن العربي فقط ، بل إن مسئولية المفكرين والمثقفين العرب في حدوثها وفي استمرارها مسئولية جسيمة .

مسئولية المثقفين العرب :

لقد قبل المثقفون العرب - بغير تمحيص نقدي وبدون دراسة تاريخية - المقولة الذاتية التي نشرتها وروجت لها أبقاء المستشرقين ، والتي مبناهما أن بداية التحديث في المجتمع العربي

ترافق بداية الحملة الفرنسية على مصر . وذلك على أساس أن المجتمع المصرى ساهم العم وهيمنت عليه بصمات التخلف لقرون متعددة تحت تأثير الهيمنة العثمانية التي استمرت أكثر من أربعة قرون . وفشل هؤلاء المثقفون العرب في رصد وتحليل إرهابات النهضة في المجتمع المصرى التي أخذت تشق مجراها ببطء ، وإن كان بعزم أكيد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، والتي كان رمزاً لها الشيخ حسن للطار ، شيخ الأزهر المجدد ، والأساتذ رفاعة الطهطاوى رائد التحديث الفكرى في الوطن العربى .

وقد أدى هذا الفضل إلى عدم فهم العملية التاريخية الكبرى التي بدأت باللقاء العاصف بين الحملة الفرنسية والمجتمع المصرى . ومن هنا بدأت عمليات التأثير البالغ بالنموذج الأوروبى باعتباره هو النموذج الأول الذى ينبغي أن يحتذى . أصبحت أوروبا هي قبلتنا ، ونسبنا أهمية تطوير تقاليدنا الفكرية ، وتحديث تراثنا الثقافى الزاخر ، وربطه بإنجازات الفكر الإنسانى المعاصرة . لقد حدثت قطيعة معرفية بين ماضينا وحاضرنا . وضع موروثنا الثقافى بين قوسين باعتباره رجعيًا ومتخلفًا . وانطلقنا بغير هدى وبدون التسلح بنظرية وأعية تستعير من الغرب الأفكار والقيم والمؤسسات . ونسبنا في غمار عملية النقل والإستعارة ، أن هذه الأفكار والقيم والمؤسسات الغربية نمت وتطورت نتيجة صراع سياسى واجتماعى طويل ، وأنها تراكمت كمحسنة لتطور تاريخى ممتد . انتزعنا - بغير أصالة - فكرة من هنا وفكرة من هناك ، وحين زرعنا هذه النظم في بيئتنا بغير توافر الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، تحولت للأسف إلى مسوخ شائثة ، وصور كاريكاتورية لا علاقة لها بالأسول التي تم النقل منها .

إن النموذج الليبرالى الغربى في الاقتصاد والسياسة ، الذى فتنا به زمنًا ، والذى بالفعل طبقناه في مصر من عام ١٩٢٣ حتى عام ١٩٥٢ ، والذى طبق أيضاً في بعض البلاد العربية ، نشأ وتبلور في الغرب نتيجة عمليات اقتصادية وسياسية واجتماعية كبرى . كانت مرافقة للتطورات العميقة التي لحقت بيئة الاقتصاد الإقطاعى الأوروبى وتحوله البطيء إلى اقتصاد رأسمالى . في البدء كانت الليبرالية الاقتصادية ، بمعنى إطلاق عنان المشروع الحر ، وتقليص دور الدولة في التدخل في النشاط الاقتصادى . وتأخرت الليبرالية السياسية زمنًا ، ونعنى الديمقراطية التي تحققت لجمهير الشعب الفقيرة نتيجة لنضالها الطبقي وصراعها السياسى مع الطبقات البورجوازية .

غير أن النموذج الليبرالى عندنا أسقط إسقاطاً على الواقع ، بغير أن يكون مستوى التطور الاقتصادى ، وخصوصاً في مجال قوى الإنتاج ، يسمح بنشأة اقتصاد رأسمالى شبيه بالاقتصاد الرأسمالى الأوروبى . وقد ساعدت القوى الإستعمارية الأوربية على تخليق نموذج رأسمالى شوه - من خلال عملية إدماج الاقتصاد المصرى في الاقتصاد الرأسمالى العالمى - وجعله اقتصاداً تابعاً خدمة لمصالحها الاقتصادية والإحتكارية . ولذلك حين طبقت الديمقراطية على النسق الغربى في مصر ، قلن التطبيق لانفصاله عن تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، تعثر ومقط نهائياً في ٢٣ يوليو ١٩٥٢ . وقد أثبتت الخبرة التاريخية أن هذه الواجهة الديمقراطية الغربية الشكل ، الرجعية المضمون ، لم تكن إلا قناعاً زائفاً صمم لكى يحمى المصالح الطبقيّة لطبقة الإقطاعيين الراسخة ، ولطبقة الرأسماليين البازغة .

لقد سقط النموذج الليبرالي لأسباب شتى ، ولكن من بينها على سبيل القطع فشل المثقفين العرب في ترميخ التقاليد الديمقراطية ، وفي بلورة القيم الفكرية الديمقراطية بطريقة أصيلة وخلقة ، توائم بين تقاليد تراثنا والإنجاز الإنساني المتمثل في بعض القيم الإيجابية التي ينطوى عليها التراث الديمقراطي الغربي . لقد تمت عملية نقل مباشرة ومشوهة وانتقائية لبعض الأفكار الديمقراطية الغربية ، ولكن بغير وعي دقيق بنشأتها التاريخية وتغييراتها وتبدلاتها عبر الزمن . ومن هنا لا نستطيع أن نجد في الفكر العربي المعاصر أعمالاً فكرية أصيلة ترسخ قيم واتجاهات النموذج الليبرالي ، من خلال تطبيق خلاق للمنهج الديمقراطي في الاقتصاد والسياسة والاجتماع .

ونفس السبب تقريباً سقط للنموذج الإشتراكي في التطبيق . ذلك أن المثقفين العرب الذين تحمسوا للفكر الماركسي وروجوا له ، قنعوا بالإقتباس والنقل الآلى من كلاسيكيات هذا الفكر ، بغير محاولات إبداعية لتطبيق المنهج الماركسي على الواقع العربي المتميز والمختلف بالضرورة عن الواقع الغربي الذي نما فيه هذا الفكر . ولذلك لا نستطيع أيضاً أن نجد في الفكر العربي المعاصر دراسات ماركسية أصيلة تحلل وتشخص البنية التحتية للاقتصاد العربي وتحدد نوعية الطبقات الاجتماعية المتصارعة ، والقانون الذي يحكم حركتها ، ولا البنية القومية ، ومن أهمها النمق الديني السائد في المجتمع العربي ، وما يرتبط به من ظواهر معقدة .

وفي تقديرنا أن فشل المفكرين الليبراليين والماركسيين العرب ، أحد الأسباب التي أدت إلى ظهور الدعوات للبديل الإسلامي ، باعتباره هو المؤهل للسيطرة على الساحة الفكرية والسياسية . والمشكلة الحقيقية أن هذا البديل الإسلامي تروج له جماعات إسلامية شتى متنافرة ومتناحرة ، تتراوح بين أقصى درجات الإنغلاق الفكري ، وبعض درجات التسامح التي تدعو للحوار مع التيارات الفكرية الأخرى .

وما لا شك فيه أن هناك أزمة إبداع في الفكر العربي المعاصر ، وذلك ان عرقنا الإبداع فإنه القدرة على الطرح الصحيح للمشكلات الأساسية والتماس الحلول السلمية لها . وتمثل هذه الأزمة في وجود هذا الخليط المتنافر من الأفكار الليبرالية والاشتراكية والإسلامية في الوقت الراهن . مما يسمح لنا بالقول بأن الوعي العربي تسوده اليوم حالة حادة من حالات البلبلة الفكرية ، والتذبذب ، الذي يكشف عنه غموض الأفكار المطروحة ، وتناقضها ، وعدم تحديدها ، والفشل في ردها إلى أصولها التاريخية . وأخطر من ذلك غياب الحوار الحقيقي بين أنصار التيارات الفكرية المتصارعة .

ومن هنا فأزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر ، لن يمكن الخروج منها إلا إذا استطعنا - كمفكرين ومثقفين عرب - أن نتجاوز هذه التقلبات الزائفة : الأصولية والمعاصرة ، المجتمع الديني أو العلمانية ، الاشتراكية بغير ديمقراطية ، أو الديمقراطية بغير عدالة اجتماعية .

ليس هناك من سبيل سوى التصدي مباشرة لحل الإشكاليات الرئيسية التي تواجه المشروع الحضاري العربي في الوقت الراهن . وإن يتم ذلك بغير أن يكشف كل مثقف عربي عن قناعاته الفكرية الحقيقية بغير مداراة انتهائية ، وبدون غموض متعمد . ليس ذلك فقط ، بل على المفكر الليبرالي أن يؤصل لنا إطاره الفكري ، وأن يطبق منهجه على الواقع العربي في الاقتصاد

والسياسة والاجتماع . وعلى الفكر الماركسي أن يقوم بنفس العملية ، وعلى الفكر الإسلامى أن يتجاوز إطار العموميات ، وأن يقدم اجتهاداته المحددة فى المشكلات الكبرى التى تواجهنا فى الوقت الراهن .

إن ذلك من شأنه أن يجعل الحوار الفكرى بين التيارات الايديولوجية المتصارعة يستوى على أرضية تتسم بالوضوح . ولعل الخطوة الأولى الضرورية لهذا الحوار الأماسى أن نتعقب الأصول التاريخية لنشأة المشروع الحضارى العربى فى العصر الحديث . معرفة هذه النشأة ، وتتبع صعود وسقوط التيارات السياسية المختلفة ، وفهم أسباب الصعود ودواعى السقوط ، هى المقدمة اللازمة للتوصل إلى صياغة تأليفية خلاقة لمشروع حضارى عربى قادر على التصدى للهيمنة الغربية ، وفعال فى حل مشكلات النهضة فى الوطن العربى .

(١)

العرب والتحدى التاريخي

جابه العالم العربى التحدى التاريخى فى لحظتين حاسمتين فى تاريخ الأمم : لحظة المواجهة بين التخلف والتقدم الغربى الذى برز فى الفوز الاستعماري للعالم العربى فى القرن التاسع عشر ، ولحظة الصدام العنيف بعد استقلال الدول العربية فى الخمسينات مع الغرب الاستعماري ممثلاً بإسرائيل الصهيونية .

وترجع أهمية وخطورة التحدى التاريخى الذى فرض على العالم العربى ، أن العرب ليسوا مثل بعض شعوب العالم الثالث فقراء فى التاريخ الحضارى ، بل أن وراءهم تراثاً خصباً بالغ العمق والثراء . وكانت الحضارة العربية الإسلامية ومزالت من الحضارات العالمية الكبرى ، التى أثرت على التفكير الإنسانى ، ومنحته - فى عهود ازدهارها - الأسلوب العلمى ، وأغدقت عليه من فيض فكرها الإنسانى الشامل . ومن هنا كانت لحظة مواجهة الحقيقة ، واكتشاف عمق التخلف ، قاسية ومؤلمة . ولعل لحظة المواجهة بين العالم العربى والغرب ، تتمثل أكثر مما تتمثل فى اللقاء العاصف الذى تم بين المجتمع المصرى المتخلف والحملة الفرنسية بقيادة نابليون . جاء نابليون إلى مصر مسلحاً ليس فقط بالمدافع والبنادق الحديثة التى كشفت عن التقدم الغربى التكنولوجى ، إذا ما قورنت بسيوف المعاليك المذهبة ، ولكنه جاء معه بفريق متكامل من العلماء المتخصصين فى كافة الفروع العلمية ، وبصحبته مجموعة من المعامل ، وكذلك مطبعة . فكانت الحملة الفرنسية بما ضمته بين صفوفها كانت إعلاناً بارزاً عن الغرب : التقدم التكنولوجى ممثلاً فى السلاح الحديث ، الفكر العلمى ممثلاً فى فريق العلماء ، والمطبعة رمزاً للفكر وأهمية إذاعته ونشره بين الناس . ولم يضيع علماء الحملة الفرنسية وقتهم ، فقد قاموا بعملية مسح شاملة للمجتمع المصرى بجوانبه المادية والفكرية ، كان حصاها العمل الموسوعى الشهير « وصف مصر » الذى خرج فى عدة مجلدات .

ومما يكشف عن عمق التخلف فى مصر فى هذا الوقت ، الذى كان مجرد عينة من التخلف العربى ككل ، ما ذكره المؤرخ المصرى الجليل الجبرتي بعد زيارته لبعض معامل الحملة الفرنسية ، ومشاهدته لبعض التجارب الكيميائية التى عرضها عليه علماء الحملة ، « هذه أشياء لا تقوى على فهمها عقول أمثالنا » !

يقول الجبرتي هذا وهو سليل الحضارة العربية الإسلامية الأصيلة التى أنجبت من قبل

عشرات العلماء الأفاضل الذين ملأوا العالم بأفكارهم ونظرياتهم ، ويكفى ان كتب ابن سينا في الطلب ظلت تدرس في الجامعات الأوروبية حتى القرن الثامن عشر (ولكن الثقة كانت حتماً بعيدة بين عهد الإزدهار ومرحلة التخلف .

إن المواجهة بين الحملة الفرنسية والمجتمع المصري رغم قصرها ، إلا أنها كانت بمثابة الشرارة التي أطلقت عنان الفكر العربي الحديث ، ذلك أنه بعد الإحتكاك المباشر ، والرؤية العيانية للغرب المتقدم ممثلاً في الحملة الفرنسية ، أثارت التساؤلات حول ما هي أسباب التخلف العربي ؟ وكيف يمكن أن نكتسب أسباب التقدم الغربي ؟

هذه هي الاشكالية الرئيسية التي تصدى لها رائد الفكر العربي الحديث الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى ، الذى أرسله والى مصر محمد على إلى باريس مع بعثة علمية مصرية ، وعاد ليكتب عن تجربته الغنية كتابه المعروف « تخليص الابريز في وصف باريز » الذى سجل فيه بالتفصيل ملاحظاته الثاقبة عن المجتمع الفرنسى ، وتقييماته الذكية على النظريات السياسية والاقتصادية والفكرية التي كانت تموج بها أوروبا في هذا العهد .

ولا نريد أن ندخل هنا في الجدل الذى يدور في الوقت الراهن بين المؤرخين ، حول ما إذا كانت الحملة الفرنسية هي التي وضعت العالم العربي على طريق العصرية والتحديث ، أم أنها كانت هي بذاتها التي أجهضت عملية تطور تحديثى بطيء وتدرجى وأصيل كان يأخذ مجراه في بنية المجتمع العربى . ونقتع بالإشارة إلى أن جمهرة المؤرخين العرب ظلوا إلى وقت قريب من أنصار النظرية الأولى ، إلى أن ظهرت مجموعة من المؤرخين العرب من أبرزهم المؤرخ التونسى بشير تلى ، والباحث المغربى محمد عزيز الأحبابى ، وبعض المؤرخين الأجانب من أبرزهم المؤرخ الأمريكى بيترجران مؤلف « الجذور الإسلامية للراسمالية » . لقد ذهبت هذه المجموعة الثانية من المؤرخين إلى أن حركة الاحياء كانت تأخذ مجراها في بنية المجتمع العربى ، في أواخر القرن الثامن عشر ، ويضربون مثلاً لها « الحركة الوهابية » التي أنشأها في السعودية محمد بن عبد الوهاب . كما يؤكد بيترجران من خلال تحليل متعمق لبنية المجتمع المصرى الاقتصادية والفكرية أنه نشأ في مصر - نشأة محلية خالصة - ضارب من ضروب الرأسمالية التجارية ، أثر على الإبداع العقلى والإنتاج الفكرى ، الذى ظهرت بوادره في حركة تجديد فكرية في الأزهر قادها الشيخان الزبيدى وحسن العطار .

لن نوسع لنا المقام لكى نخوض في تفاصيل هذا الخلاف ، ونفحص نقدياً حجج كل فريق . ولكن ثمة حقيقة لا خلاف بشأنها ، هي أن التساؤلات عن أسباب التخلف وطرق التقدم ، ظهرت وازدادت حدتها بعد المواجهة مع الغرب ، الذى طرح تحدياً حقيقياً على العرب هو تحدى العصرية والحداثة والخروج من دائرة التخلف .

لقد أدى الإحساس بالتحدى إلى بداية ما يطلق عليه الباحثون « اليقظة العربية » ليشيروا بذلك إلى بدء عملية « التحديث » في المجتمع العربى ، التي جاءت في حقيقة أمرها كما يقرر هشام شرابى في كتابه « المتفقون العرب والغرب » نتيجة « للتحدى الذى فرضه الغرب على كل مستويات الوجود الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والنفسى » .

وقد طرح المفكرون العرب عديداً من الأسئلة حاولوا - كل بحسب ميوله الايديولوجية

وتصوراته الفكرية ولتماءاته الطبقة والسياسية - ان يجيب عليها . ويوجز المفكر المغربي الكبير عبد الله العروى هذه الأسئلة في أربع مشكلات رئيسية :

١ - مشكلة الأصالة :

ويعنى بها مشكلة تحديد الهوية أو تعريف الذات . وأهمية هذه المشكلة أنها تضع « الانا » فى مواجهة الآخر . الانا هنا هو « العرب » ، لكى نجدد هويتهم لا بد من تحديد علاقاتهم وتشابهاتهم واختلافاتهم مع « الآخر » الذى هو بكل بساطة « الغرب » الذى فرض التحدى التاريخى على العرب .

وليس من قبيل المبالغة القول أن الفكر العربى الحديث عبارة عن حوار موصول مع الفكر الغربى ، وهو حوار حافل بالشد والجذب ، بالرفض والقبول ، بالتمجيد والهجاء . وليس هناك مفكر عربى واحد أفلت من شبكة هذا الحوار . ذلك أنه نتيجة للجمود الفكرى وللقحط الثقافى الذى ران على العالم العربى حوالى خمسة قرون فى ظل الهيمنة التركية على العالم العربى ، أصبح المرجع هو الغرب . والمفكر العربى الذى يمارس التفكير فى شئون مجتمعه وأمته ليس أمامه سوى مناقشة الأفكار الغربية إما لقبولها كلها أو جزئياً ، وإما لرفضها ، وإما لمحاولة اتخاذ موقف وسطى تجاهها يقبل ببعض ويرفض البعض الآخر .

٢ - مشكلة الاستمرار :

ويعنى بها علاقة العرب بماضيتهم . بعبارة أخرى ما هى المعانى والدلالات التى نعطيها نحن العرب للتاريخ العربى الطويل المزدهم بالنجاحات والإخفاقات على السواء . ان مشكلة نوعية إدراك العرب لتاريخهم بالغة الأهمية . وذلك لأنه نظراً لثراء هذا التاريخ وخصوبته ، قد يكون هذا فى حد ذاته معوقاً للتقدم ! ويفرق هنا الأستاذ الجليل قسطنطين زريق بين « التاريخ - العباء » و « التاريخ - الحافز » . ويقصد بذلك أنه نظراً لكون تاريخ بعض الشعوب يحفل بأمجاد ماضية ، قد يصبح ذلك فى حد ذاته عيباً تنوء به هذه الشعوب ، وقد يقعدنا عن العمل الدؤب للخلاص من التخلف والإنطلاق فى أفق التقدم . وقد يبرز هذه الملاحظة قناعتنا فى الشئنين الماضية بالحديث عن فضل العرب على الحضارة الغربية ، بدون أن نبذل الجهد الكافى للتحديث والتقدم . ويختلف هذا بطبيعة الحال عن « التاريخ الحافز » الذى يشد همه الأمم لتمدنيد ماضيها التليد .

إن مشكلة الإستمرارية لابد أن تأتى مباشرة بعد مشكلة الأصالة ، ذلك لأن الماضى عادة ما يعبأ لكى يعطى للذات القومية اتصافاً ، ويمنحها الثقة فى المستقبل . والمنطق البسيط هنا ، هو أنه ما دمنا قد استطعنا أن ننجز حضارياً فى الماضى فما الذى يمنع أن نواصل الإبداع الحضارى فى الحاضر ؟

٣ - مشكلة المنهج الفكري العام :

ونقصد بذلك الوسائل التي سيبثها العرب لكي يكتسبوا المعرفة ، ولكي يمارسوا الفعل .
بعبارة أخرى هل منقبل قواعد التفكير الحديثة التي صاغها العقل الغربي ، باعتباره ممثلاً للعقل
العالمي - إن صح التعبير - أم أن لدينا عقلاً عربياً متفرداً له منهجيته الخاصة في النظر للطبيعة
والكون والإنسان .

٤ - مشكلة أدوات التعبير :

والتساؤل هنا يدور حول أنسب أدوات للتعبير التي تتيح للعرب أن يعبروا بواسطتها عن
مرحلة تطورهم الراهنة .

ومن الجدير بالإشارة هنا ما نسب إلى اللغة العربية - بما تتسم به من سمات نوعية خاصة
- من تأثير على النغمة العربية ، وأثر ذلك على حدة الصراع العربي الإسرائيلي وقد نعود
فيما بعد لمناقشة هذه القضية الهامة بالتفصيل .

هذه هي المشكلات الرئيسية التي شغلت أذهان المفكرين العرب - من كافة الاتجاهات
- منذ بداية عصر النهضة العربية ، . غير أن هذه المشكلات كانت أشبه بمحاولة وضع
« قواعد منهج عربي حديث ، للتفكير العصري في شؤون المجتمع وطرق تحديثه . وهذا
المنهج العربي الحديث حاول المفكرون العرب - من خلال استخدامه - طرح مجموعة من
القضايا الكبرى ، لعل في مقدمتها قضية الإستقلال القومي للعالم العربي ، ومنحه وضعه المتميز
في العالم المعاصر ، ومن هنا طرحت الفكرة القومية العربية بكافة اتجاهاتها . وهذه الفكرة كانت
تسمى إلى تحديد وضع العرب في العالم من خلال رصد السمات المشتركة ، وتوحيد الجهود
النضالية ضد المستعمر الأوربي فرنسياً كان في الجزائر والمغرب وتونس وسوريا ولبنان ،
أو إنجليزياً كان في العراق ومصر والسودان أو يهودياً صهيونياً في فلسطين .

ولكن بالإضافة إلى هذا الإهتمام الفكري والنضالي باستخلاص للعالم العربي من برائن
الهيمنة الغربية ، طرحت قضايا أساسية خاصة بتطوير المجتمع العربي ذاته ، ولعلنا لا نغفوا
الصواب ، لو قلنا أن هذه القضايا تمثلت في ثلاث :

— السعى إلى الأصالة من خلال الحديث عن الإسلام وقدرته على التجدد لكي يتلاءم مع الفكر
الحديث ، ومع العالم العصري .

— السعى إلى الحرية من خلال الحديث عن أهمية تطبيق النظام الديمقراطي ، الذي يكفل
المساواة بين المواطنين في ظل سيادة القانون .

— السعى إلى التحديث من خلال تأكيد الدور الحاسم لآقتباس التكنولوجيا الغربية وإقامة حركة
شاملة للتصنيع .

الأصالة ، والحرية ، والتحديث ، كانت هي إذن المشكلات الكبرى التي شغلت المفكرين

العرب ، وهم بصدد تشخيص أسباب تخلف المجتمع العربى ، ورسم وسائل التقدم . وإذا كانت هذه هى القضايا التى حفل بها المفكر العربى الحديث فى مرحلة النهضة الأولى التى امتدت منذ الهيمنة الغربية على العالم العربى حتى الإستقلال ، فإنه من المهم أن نتساءل عن مصير الحلول التى اقترحت لهذه المشكلات فى مرحلة النهضة الثانية بعد الإستقلال وحتى الوقت الراهن .

ولكن ذلك يدعونا أولاً إلى الحديث عن مشكلات النهضة العربية الأولى ، حتى نرسم حدود ومعالم التحدى التاريخى الذى فرض على العالم العربى ، سعياً وراء الفهم المتعمق للتفاعلات التى تجرى فى الحاضر ، وأثرها على المستقبل .

(٢)

البحث عن الأصالة

هل يمكن انتقال الماضي إلى الحاضر ؟

فى بداية حديثنا عن العرب والتحدى التاريخى أثرنا موضوع المواجهة المعاصرة بين العالم العربى والغرب ، التى انطلقت منها شرارة التحديث فى الفكر العربى الحديث . وقلنا أن القضايا الثلاث التى شغلت العقل للعربى وهو فى مرحلة إعادة صياغة نفسه ، وكاستجابة للتحدى ، هى السعى إلى الأصالة الإسلامية ، والسعى إلى الحرية ، وأخيراً السعى إلى التحديث .

لقد كانت محاولة السعى إلى صياغة أصالة إسلامية حديثة للرد على التحدى الغربى مسألة طبيعية . فالعالم العربى ظل يعيش قروناً طويلة فى ظل الحضارة العربية الإسلامية بما تفرضه من قيم وعادات وسلوك واتجاهات فكرية . وإذا كان التحدى الغربى قد كشف عمق الضعف الذى انتاب هذه الحضارة ، فإنه من المنطقى كرد فعل طبيعى - على الأقل لدى مجموعة من المفكرين العرب - محاولة العودة إلى التراث الإسلامى لاستلهامه الحلول الصحيحة للمشكلات التى وفدت على الساحة . وأبرز هذه المشكلات كيف نواجه التحدى الغربى ؟ هل نقبض النموذج الغربى فى الفكر والسلوك أم نعود إلى صياغة نموذجنا الإسلامى فى ضوء متطلبات العصر . وقد كان هذا التساؤل فى الواقع محاولة لتجديد الماضى الإسلامى المزدهر ، ومحاولة نقله إلى الحاضر .

وكما يحدث دائماً فى مواجهة التحدى ، انطلق فريق من المفكرين العرب على أنفسهم ، ورفضوا الحوار مع الفكر الغربى ، واتسحبوا إلى قلاعهم التقليدية ، مقررین أنه لا حل إلا بالعودة إلى الفكر الإسلامى التقليدى . غير أن هذه الاستجابة المحافظة للتحدى الغربى ، واكبتها استجابة تجديدية ، رفضت القناعة بالأفكار القديمة التى تجمدت زمناً طويلاً ، نتيجة للجمود الفكرى والثقافى ، وأصرت على ضرورة أن ينزل الإسلام ساحة القتال الفكرى ، والصراع الأيديولوجى ، ليثبت أنه قادر على التجدد ، وأنه يستطيع أن يكون معاصراً ، من خلال إثبات أنه لا تعارض بين الدين والعلم . وإذا كان المفكر الإسلامى جمال الدين الأفغانى ، هذه الشخصية الثورية المتفردة ، الذى طاف بالعالم الإسلامى داعياً للثورة ضد التخلف والإستعمار قد قام بدور رائد فى استنهاض الهمم الخاملة ، وفى دفع المسلمين لكى يثوروا على واقعهم المتخلف ، فإن الإمام الشيخ محمد عبده كان هو الداعية البارز الذى حاول أن يصوغ هذه الدعوة الثورية فى إطار دينى إسلامى تجديدى .

لقد رفض الإمام العودة إلى التراث القديم ، ودعا إلى التركيز على الجوانب التي يمكن أن تتلائم مع العصر . بعبارة أخرى دعا الشيخ محمد عبده إلى إحياء التراث الإسلامي وتطويره ، مؤكداً أنه يستطيع أن يكون هو النموذج الحضاري المتطور القادر على مجابهة تحديات العصر . وفي سبيل تحقيق هذا الهدف الرئيسي لم يضع وقتاً في الخلافات الفقهية بين المدارس المختلفة ، بل اعتبرها جميعاً صالحة للأخذ منها ، وكانت بالنسبة له أشبه بالينابيع المتعددة التي يستطيع الفقيه الإسلامي أن ينهل من أي منها ، سعياً وراء الحصول على حلول عصرية للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتجددة .

وإذا كان الإمام محمد عبده قد حاول أن يثبت أنه ليس هناك تعارض حتمي بين الإسلام ومبادئ الحضارة الحديثة ، فإنه لم ير إمكانية نقل كل مبادئها ومظاهرها ، فقد أدرك بناقب بصره ، أنه يستحيل تقليد الحضارة الأوربية ، أو نقلها إلى العالم العربي والإسلامي ، لسبب بسيط مؤاده أن وراء هذه الحضارة نظرية فكرية شاملة ونظاماً اجتماعياً ، يختلف عن أسس المجتمع الإسلامي وتفكيره . وفي ضوء هذا قرر الإمام :

« سيكون على الإسلام أن يهذب المدنية الحديثة وينقيها من أوسارها ، وستكون من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله »

ونريد أن نقف قليلاً أمام هذه الفكرة الجوهرية من أفكار الشيخ محمد عبده . وذلك لأن المثقفين العرب المعترفين لم يدركوا أنه يستحيل اقتباس بعض مظاهر المدنية الغربية ونقلها إلى العالم العربي بغير التبنّي الكامل للنظرية الفكرية الشاملة الغربية وللنظام الغربي . وقد دعا بعض هؤلاء فعلاً إلى ضرورة التبنّي الكامل للنظرية الغربية : في الاقتصاد بإنشاء اقتصاد رأسمالي يقوم على المشروع الحر ، وفي السياسة بنقل نموذج الليبرالية الغربية وفي اجتماع بتحرير الروابط الاجتماعية من القيود التي تكبلها في المجتمعات التقليدية . غير أن هؤلاء المعترفين نسوا أنهم حين ينقلون هذا التراث الغربي ، أفكاراً كانت أو نظاماً أو مؤسسات ، فإنهم لا يبنون في فراغ ، ذلك أن الساحة العربية يشغلها فعلاً تراث قديم ، هو التراث العربي الإسلامي ، وإذا كان هذا التراث القديم قد لحقه الجمود في حقبة تاريخية ما فليس معنى ذلك إلغاؤه من الوجود ، أو تجاهله ، والبدء من جديد على أساس غربي . لقد نسي هؤلاء المعترفون أن للتراث ليس مجرد مجموعة أفكار تعيش في أذهان الناس ، ولكنه قبل ذلك خبرات تاريخية مترسكة في الوعي الشعبي ، وليس من المهمل أو الميسور حسم هذه الخبرات المترسكة في قسامها ، والإنطلاق على هدى الفكر الغربي . أن تجاهل الفكرة الجوهرية التي أكد عليها محمد عبده ، قد أدى في الحقيقة إلى نشأة التيار التغريبي في الفكر العربي الحديث ، حيث أصبحت التنمية مرادفة للتغريب Westernization وغابت عن الأذهان فكرة أننا نستطيع أن نصوغ طريقاً الخاص في التنمية المستقلة ، التي يمكن لها أن تستفيد من التجربة الغربية ، بغير تقليدها تقليداً أعمى ، مما يؤدي إلى عملية تشويه حضاري للمجتمع العربي . وقد نجح هذا التيار للأسف الشديد في الهيمنة على الساحة الفكرية للعربية ، إلى أن حدث ما سبق أن حذر منه محمد عبده حين قرر أنه من الخطورة أن نتفاقم ظاهرة « انقسام الروح العربية » بين هؤلاء الذين يعيشون في ظل القيم التقليدية الإسلامية ، أولئك الذين تبناوا القيم الغربية . هذا الانقسام الذي تفاقم في السنوات الأخيرة في المجتمع العربي ، بحيث وجدنا مجموعات كبيرة من الجماهير العربية

تنادى بالقضاء على التفریب والعودة إلى الأصول ، فيما أطلق عليه حركة الاحياء الإسلامی ، ومجموعات أخرى مازالت حتى الآن عاجزة عن فهم طبيعة هذه الحركة ومدادها ومنطقها ، تأثراً بالإطار الفکری الغربی . غیر أن هذا حدیث منعقد إليه فيما بعد .

المهم فی ذلك كله أن محمد عبده حاول فی إطار مشروعه الفکری التجدی الذى هدف منه إلى إثبات قدرة الإسلام على الموازنة بین الإسلام والعصر الحدیث أن یثبت ثلاثة أمور :

١ - إن الدین لیس عقبة أمام التطور ، غیر أن نقل مظاهر الحضارة الأوربية ینبغى أن یتم فی إطار یحافظ على الدین الإسلامی .

٢ - أن الإسلام کفکر لیس منبث للصلة بالواقع ، وأنه یستطیع أن یقود الحیاة الاجتماعیة ویطورها ، ومن ثم فلا تناقض بین الدین والعلم .

٣ - أن الإسلام قادر على التصدى للتحولات المناهضة له ، وللآراء العلمانیة التى تحاول عزل الدین عن المجتمع .

وقد صاغ محمد عبده منهجاً متمیزاً للتصدى لهذه المشكلات ، یقوم على العودة إلى « البنایع الصافیة للإسلام » متجاوزاً الشروح على المتن وشرح الشروح وغيرها من الإنتاج الفکری الذى یسود فی عصور الإحتطاط ، ومن ناحية أخرى الإعتماد على العقل فی فهم الأصول الإسلامیة ، وأخيراً الإستناد إلى مفاهیم وأدوات تسمح له بمجادة روح العصر . مثل الإعتماد على أفكار مثل المنفعة ، والمصلحة ، والضرورة ، واللجوء إلى عملیات التوفیق والتأویل .

وإذا كنا لسنا فی موضع یمح لنا بالعرض المفصل لفکر الإمام محمد عبده ، أو بتقییمه تقییماً نقدياً ، إلا أنه من الضرورى أن نبرز ما آلت إليه دعواته التجدیة . لقد نجح الإمام محمد عبده فی إقامة حوار مع خصوم الإسلام فی داخل العالم العربی وخارجه . وكان هو الصوت البارز الذى حاول أن يؤكد على أهمية تحدید التراث كمقمة ضروریة للنهضة الحضاریة التى یمهق العالم الإسلامی إلى تحقیقها . غیر أنه لأسباب شتى لم تتحول دعوته إلى تیار فکری إسلامی دافق ، ولم تنشأ مدرسة فکریة تدعم مبادئه وتطورها وتعمل فیها الصقل والتهذیب . واستولى أنصار التفریب على السلطة فی كثير من البلاد العربیة بعد الإستقلال ، ومارسوا تجربة لیبرالیة على النمط الغربی ، تقوم على تعدد الأحزاب ، والمناقشة السیاسیة للوصول إلى الحكم . غیر أن هذه التجربة فشلت تاریخياً لأسباب شتى لیس هنا مقام الإقاضة فیها . ولعله مما یدعو إلى التأمل أن ممثلی التیار الإسلامی التجدی لم ینج لهم الحكم مباشرة ، بل أنهم لاقوا فی بعض البلاد العربیة عنفاً شديداً من قبل ممثلی التیار اللیبرالی الغربی .

ولعلنا الآن فی موقف یمح لنا بالتساؤل عن حصیلة تیار الإسلام التجدی فی مواجهة التحدى الغربی ؟

لقد غفل كثير من المفكرين العرب عن أن القضية في مواجهة التحدى الغربى لا تتمثل فى إقامة مبارزات كلامية مع الغرب ، ولا هى تجدى لو اقتصرت على هجاء الغرب ونعته بأقبح الصفات ! لقد كانت القضية ماذا نستطيع أن نفعله كمرب ومسلمين على أرض الواقع ! وإذا كنا ننكر النموذج الحضارى الغربى ولا نقبله ، فما هى قدراتنا على صياغة نموذج حضارى عربى إسلامى أصيل ؟ وما هى شروط إنتاج هذا النموذج ، وما هى العوامل التى تساعد على أن يكون نموذجاً فاعلاً قادراً على التصدى للنموذج الغربى ، ليس فقط الصراع الايديولوجى ، ولكن على صعيد الممارسة والفعل والإنجاز ؟

لو نظرنا إلى ما آلت إليه دعوات محمد عبده فى الإطار التاريخى لتطور العالم العربى ، لأدركنا أنها تحولت إلى دعوة نظرية لصياغة هذا النموذج ، غير أنه لم يتح لها أن تتحقق . ويلخص المفكر الإسلامى الجزائرى مالك بن بنى فى كتابه « شروط النهضة ومشكلات الحضارة » مسيرة التطور الماضى فى العالم العربى الإسلامى ، بقوله ان هذه المسيرة يمكن أن تفسر بطريقتين متعارضتين :

— فى من ناحية النتيجة الموفقة للجهود المبذولة طوال نصف قرن من الزمان من أجل النهضة (يلاحظ أنه نشر كتابه عام ١٩٤٨) .

— وهى من ناحية أخرى ، النتيجة الخائبة لتطور استمر خلال هذه الحقبة ، دون أن تشترك الآراء فى تحديد أهدافه أو اتجاهاته .

وهذه فى رأينا ملاحظة ثاقبة . فالمحصلة النهائية هى النجاح والفضل معاً . النجاح فى إثارة القضية ، ونعنى التركيز على مشكلة تخلف العالم الإسلامى وضرورة مواجهة التحدى الغربى للوصول إلى التقدم ، والفضل فى تحقيق الهدف فى نفس الوقت .

لماذا فشلنا ؟ هذا هو السؤال الذى يطرحه مالك بن نبي . لقد فشلنا لأننا - كما يقرر - كنا نعالج أعراض المرض دون أن ندرك كنه طبيعة المرض ذاته . ويضيف « العالم الإسلامى يتعاطى هنا (حبة) ضد الجهل ، ويأخذ هناك (قرصاً ضد الإستمعار ، وفى مكان قصى يتناول (عقاراً) فهو يبنى هنا مدرسة ويطالب باستقلاله ، وينشئ فى بقعة قاصية مصنعاً . ولكننا حين نبحث حالته عن كذب لن نلمح شبح البئر ، أى أننا لن نجد حضارة . ومن أجل هذا يجب أن نعرف المقياس العام لعملية الحضارة ، ليلقى لنا ضوءاً كاشفاً على (السلبية النسبية) ولنعلم الفاعلية فى الجهود الإسلامية . إن المقياس العام فى عملية الحضارة هو أن « الحضارة هى التى تلد منتجاتها » ، وسيكون من السخف « والمسخرة حتماً أن تعكس هذه القاعدة ، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها » .

هذه الفكرة الجوهرية التى يطرحها مالك بن نبي بالغة الأهمية من وجهة نظرنا . فقد ظن فريق من المفكرين العرب أنه لا حاجة بنا لبحث التراث العربى الإسلامى ، فذلك أمر ميثوس منه ، وبالتالي علينا أن نعتمد على عملية الاقتباس من الغرب : اقتباس الأفكار ، وشراء المنتجات ! وهذه هى العملية المستحيلة تاريخياً كما يقرر مالك بن نبي بنكاء شديد !

فمن ناحية الكيف نتبع الإستحالة من أن أى حضارة « لا يمكن أن تبني جملة واحدة الأشياء

التي تنتجها ، ومشتملات هذه الأشياء ! أى أنها لا يمكن أن تبيّعنا روحها وأفكارها وثرواتها الذاتية ، وأذواقها ، وهذا الحشد من الأفكار والمعاني التي لا تلمسها الأنامل . والتي لا توجد فى الكتب أو فى المؤسسات ، ولكن بدونها تصبح كل الأشياء التي تبيّعنا إياها فارغة ، دون روح ، وبغير هدف . وهي بوجه خاص لا تمنحنا ذلك العدد الهائل من العلاقات التي لا توصف ، والتي تبعثها أى حضارة داخل أشتائها وأفكارها من جانب ، وبين هاتين المجموعتين والإنسان من جانب آخر .

ومن ناحية أخرى الكم « أن تكون الإستحالة أقل ، فليس من الممكن أن نتخيل العدد الهائل من الأشياء التي نشترىها ، ولا أن نجد رأس المال الذي نفقعه فيها . ولئن سلمنا بإمكان هذا فإنه سيؤدى قطعاً إلى الإستحالة المزروجة ، فينتهى بنا الأمر إلى ما أسميه (الحضارة الشبثية) إلى جانب أنه يؤدى إلى « تكديس » هذه الأشياء الحضارية . ومن البين أن العالم الإسلامى يعمل منذ نصف قرن على جمع أكوام من منتجات الحضارة ، أكثر من أن يهدف إلى بناء حضارة » .

هذه الفقرات المقتبسة من مالك بن نبي تحتاج إلى تأمل عميق . فقد استطاع ببصيرة نفاذة أن يضع يده على لب المشكلة : ليست القضية هي أن نرفع عقيدتنا بصلاحية الإسلام لكى يقود مسيرتنا فى التحديث ، ولكنها هي قدرتنا على خلق المشروع الحضارى الإسلامى المستقل الذى يقوم على أسسه الخاصة ، التي يمكن أن تستقى من التراث العربى الإسلامى البالغ الثراء ، والذى لا ينفى أهمية عملية التواصل مع الحضارة الإنسانية المعاصرة . غير أن محك النجاح سيظل هو قدرة هذه الحضارة الجديدة على أن تلد منتجاتها . ونقصد هنا بالمنتجات المنتجات الفكرية والمادية معاً ! ونقصد بذلك على وجه التحديد قدرة هذا النموذج الحضارى على تقديم تجربته الخاصة المستقلة على التحديات التي تطرحها مرحلة التطور الاجتماعى والسياسى والاقتصادى التي يمر بها العالم العربى فى الوقت الراهن ، فى إطار دولى بالغ التعقيد والتشابك . ومن ناحية أخرى قدرة هذا النموذج الحضارى على إرساء أسس نظام إنتاجى حديث يقوم على فكرة « الإعتماد على الذات » بدلاً من الإعتماد على الغير ، بما يتضمنه ذلك من الوقوع فى أسر الإحتكارات الدولية والشركات المتعددة الجنسية والنفوذ الدولى .

هذا هو التحدى الحقيقى ، فكيف ستكون الإستجابة ؟

التخلف العربى والحرية الغربية هل يمكن اقتباس الايديولوجيا السياسية ؟

فى مواجهة التحدى التاريخى الذى فرضه الغرب على العالم العربى من خلال عملية الاستعمار ، وبعد اكتساب الوعى بعمق التخلف الذى كنا نرمف فيه فى القرن التاسع عشر . تبلورت الاستجابة الأولى : البحث عن الأصالة الاسلامية التى كان رمزها البارز الشيخ محمد عبده . لقد كانت الاشكالية الأساسية التى حاول الشيخ الامام أن يحلها هى : ما هى الشروط الكامنة وراء ازدهار أو تعطل المجتمع الاسلامى ؟ وقد حاول الشيخ - كما حاولنا أن نبين فى الفقرة الماضية - أن يجيب على هذه التساؤلات الجوهرية ، من خلال اثبات قدرة الاسلام على المعاصرة ، وكونه يمكن أن يكون هو النموذج الحضارى الذى يصارع التحدى الغربى .

الاستجابة الثانية

غير انه سرعان ما ظهرت استجابة ثانية للتحدى الغربى . غير أن هذه الاستجابة غيرت من صيغة السؤال . فلم يعد التركيز فى التساؤل : ما هى الشروط للكامنة وراء ازدهار أو تحلل المجتمع الاسلامى ، ولكن ما هى الشروط الكامنة وراء ازدهار أو تحلل أى مجتمع انسانى ؟

ومعنى ذلك أن الحل الدينى للتحدى الغربى قد طرح جانباً . وقد يبدو غريباً - كما قرر أحد الباحثين - أن هؤلاء الذين اتجهوا هذا الاتجاه خرجوا من عباءة الشيخ محمد عبده ، وكانوا من تلامذته ومريديه ، ولعل أبرزهم كان أحمد لطفى السيد ، الذى يعد رمزاً على الفكر الليبرالى فى المحيط العربى . ولعل التصير يكمن فى أن الاستاذ نفسه (محمد عبده) لم يكن رجل دين تقليدى ممن يحتمون بالنصوص القديمة فى مواجهة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، ولكنه فى الواقع كان رجل دين عصرى ، بكل ما فى هذه الكلمة من معنى . كان يتقن اللغات الأجنبية ، ومطلعا على التيارات الأساسية فى الفكر الغربى فى عصره . بل انه - أبعد من ذلك - دخل فى محاورات مع بعض أقطابه مثل هانوتو المؤرخ وريتان الفيلسوف .

وهكذا فالاشكالية التى تعرض لها لطفى السيد ، بحكم تعميمها الحديث عن المجتمع الانسانى كله ، وليس عن المجتمع الاسلامى على وجه التخصيص ، لم يجد الاجابة عنها إلا فى الفكر الأوروبى الحديث الذى تصدى لموضوعات التقدم والمجتمع المثالى . وقد وقع أحمد

لطفي السيد ومن ساروا على درية تحت تأثير قيارين بارزين في الفكر الغربي . التيار الأول هو التيار الوضعي ، الذي مثله بطرق مختلفة أو جمت كمونت ، ورينان ، وجون ستوارت ميل ، وهيرت سبنسر ، واميل دور كايم . والوضعية ركزت تركيزا شديدا على أهمية الاستعانة بالمنهج العلمي لحل قضايا المجتمع . كما شددت على ضرورة الفصل بين القيم والوقائع . بمباراة أخرى التوجيه الفكري الأساسي لهذا التيار . أن الظواهر الاجتماعية ينبغي أن تدرس كما هي ، أو كما لو كانت أشياء مادية ، بعيدا عن قيم الباحث وأهوائه وتحيزاته .

أما التيار الثاني الذي تأثر به أحمد لطفي السيد وأعضاء مدرسته فهو ذلك التيار الذي مثله جومستاف لويون والذي ركز على فكرة « الشخصية القومية » ، والتي مبناها أن لكل شعب تركيبا عقليا لا يقل ثباتا عن التركيب العضوي ، وهذا التركيب العقلي لا يتغير إلا ببطء شديد وفي حدود ضيقة . (نلاحظ أن هذه الفكرة المبدئية صيغت على هديها تعميمات سطحية وعنصرية عن « العقل العربي » ، سنعود إلى مناقشتها بالتفصيل فيما بعد) .

فكرة الحرية الغربية

ويمكن القول ان الفكرة المحورية التي استقاها أحمد لطفي السيد ومدرسته من الفكر الغربي هي فكرة الحرية . وقد اعتبرها ليس فقط محكا للعمل السياسي ، ولكن على أساس أنها ضرورة من ضرورات الحياة ، وشرطا أساسيا من شروط الوجود الانساني . وقد استقى مفهومه عن الحرية من الفكر الليبرالي المائد في القرن التاسع عشر . ان الحرية عنده - متقنيا آثار المفكرين الأوربيين - هي أساسا غياب القيد غير الضرورية التي تضعها الدولة على ممارسة النشاط الانساني ، وطبقا للصياغة التقليدية للفكر الليبرالي الذي كان هو بذاته الواجهة الفكرية للنظام الرأسمالي الحديث ، فالدولة عليها فقط أن تحفظ الأمن والعدالة وتحمي المجتمع من أي هجوم محتمل . وفي هذه المجالات فقط يمكن أن تقيد من حريات الأفراد ، أما فيما عدا هذا فليس لها أن تتدخل اطلاقا في نشاطهم . فالأفراد لهم أن يتمتعوا بحقوق الكتابة والكلام والنشر والاجتماع .

ولم يفتح أحمد لطفي السيد بالحديث النظري عن الحرية والديمقراطية ولكنه حاول من خلال مقالاته التي كتبها في « الجريدة » أن يطبق هذه الأفكار على المجتمع المصري .

ومما لا شك فيه أن الترويج لهذه الأفكار وعرضها على الرأي العام ، قد أضاف إلى الوعي العربي أبعادا جديدة . فقد لفتت هذه الأفكار الأنظار إلى أهمية بناء نظام سياسي حديث ، يقوم على أساس انتخاب ممثلين للشعب ، ينتمون إلى أحزاب سياسية متعددة ويستطيع المواطن أن يختار اختيارا حرا من يمثلته من بين مرشحي هذه الأحزاب . كذلك أضافت هذه الأفكار إلى الرصيد الديمقراطي بتركيزها على أهمية حرية الكلام والنشر والاجتماع ، من خلال التأكيد على ضرورة تقييد نشاط الدولة ، وقصره على الميادين الرئيسية في الأمن والدفاع .

ان أهمية هذا التيار الليبرالي في اطار تطور العالم العربي الحديث لا تكمن فقط في انتشار أفكاره عبر الكتب والجرائد والمجلات والمؤسسات التعليمية . ولكن لكون أنصاره قد نجحوا

فى تولى السلطة فى عديد من البلاد العربية ، وحاولوا أن يحكموا مطبقين فيها النموذج الليبرالى الغربى . وهذا النموذج يقوم أساسا على صياغة دستور ينص فيه على كيفية توزيع السلطة السياسية بين الملك أو رئيس الجمهورية وممثلى الشعب . كما ينص على حقوق وواجبات المواطن ، بالإضافة إلى حديثه عن هيئات الدولة المختلفة ، وأهداف النظام الاجتماعى ووسائل تحقيق هذه الأهداف . وبذلك فحين نتكلم عن التيار الليبرالى لا نتكلم فى الواقع عن مجموعة من الأفكار التى انتشرت وذاعت ، ولكننا نتكلم فى نفس الوقت عن مجموعة من الممارسات السياسية الواقعية ، التى تشكلت تاريخيا بصور مختلفة حسب ظروف كل بلد عربى من البلاد التى طبق فيها النموذج . فى المشرق العربى سقط النموذج الليبرالى فى مصر وكانت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إعلانا بفضله . كما سقط فى سوريا والعراق ، وظل يكافح فى لبنان حتى وقعت الحرب الأهلية . وفى المغرب العربى مازال النموذج - تحت ضغوط شتى - يكافح فى المغرب وتونس وقد سقط النموذج أيضا فى السودان ، وتعرض فى الكويت . أما السعودية ففكرتها أصلا لم تدخل دائرة التفریب ، ولم تخضع للاستعمار الغربى ومؤثراته ، فهى من البلاد العربية القليلة التى ليست لها تجربة مباشرة تمت فى إطاره .

هل فشل النموذج الليبرالى الغربى ؟

إذا كان اللجوء إلى فكرة الحرية الغربية ، ومحاولة تطبيق النموذج الليبرالى إلى الغربى كان الاستجابة الثانية للتحدى الغربى ، ومحاولة من جانب بعض المفكرين العرب للخروج بمجتمعائهم من دائرة التخلف إلى دائرة التقدم ، فإن التساؤل الأساسى : هل فشل هذا النموذج الغربى ، وإذا كان قد فشل فلماذا ؟ وهل ترد الأسباب إلى عوامل داخلية أم عوامل خارجية ؟

• • •

الحقيقة أن هذه التساؤلات بالغة الأهمية ، ولا ترد أهميتها لقيماتها التاريخية فقط ، بل أن هذه التساؤلات تقع فى صميم المشاغل والهموم العربية المعاصرة . فحين الآن نجابه ليس بالتحدى الغربى كما كانت هى مشكلة آبائنا وأجدادنا فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . نحن نجابه بظاهرة فشل التجربة العربية المعاصرة فى التحديث . ومن هنا أهمية التساؤل عن الأبعاد السياسية والحضارية والاقتصادية لهذا الفشل . ولأن نستطيع أن نحلل أسباب فشلنا الراهن ، بغیر أن نقيم حصاد التجربة الليبرالية التى مر بها العالم العربى ، بل التى مازالت قيد الممارسة فى بعض الأفكار العربية .

وفى تقديرنا أن النموذج الليبرالى الغربى قد فشل فى التطبيق فى العالم العربى ، وأسباب الفشل متعددة . أولها وأهمها أن أنصار هذا التيار لم يقدروا منذ البداية أهمية التراث العربى الإسلامى وتأثيره الفاعل فى المجتمع العربى . لقد ظنوا أنهم يمكن أن يستوردوا قالباً جاهزاً هو « الديمقراطية الغربية » ، ولكنهم ينقلون نوعاً من « التكنولوجيا السياسية » ، ويطبقونها فى مجتمعاتهم ، بغیر إدراك أن النموذج الغربى المنتزع قسراً من سياقه التاريخى والحضارى والسياسى والاقتصادى ، يرتبط بصورة عضوية بهذا السياق ، فالديموقراطية الغربية - كما

قلنا - هي الواجهة الفكرية والسياسية للمجتمع الرأسمالي الحديث وريث الثورة الصناعية . وبالتالي يمكن إثارة تساؤلات عديدة عن مدى صلاحية تطبيق هذا النموذج في مجتمعات زراعية متخلفة يسودها الجهل والأمية ، أو في مجتمعات عشائرية أو قبلية .

بعبارة أخرى فالنموذج الغربي في الديمقراطية يقوم على شروط مبدئية ، من بينها انتشار للتعليم العام بين المواطنين ، الذي يدعم قدرتهم على الاختيار بين برامج الأحزاب السياسية من ناحية ، وبين أفكار كل مرشح من ناحية ثانية . وهذا التعليم العام يسمح للمواطن بقراءة الجرائد ومتابعة تطورات المجتمع ، كما أنه يسمح له بمعرفة حقوقه وواجباته .

إن فكرة تقنين القوانين (جميعها في مدونات مطبوعة ومنشورة) قامت ببساطة على فكرة أن المواطن من حقّه (مادام يقرأ ويكتب) أن يستشير بنفسه وبدون وساطة القانون لكي يعرف حقوقه وواجباته . فإين هذا كله من الأوضاع الاجتماعية والتعليمية والثقافية المتردية في العالم العربي ؟

وقد نسي أنصار التيار الليبرالي أن الدولة الرأسمالية الحديثة في أوروبا أدركت بعد صراع طبقى دام أنه لا يمكن لها أن تستمر إن لم تسول قضية العدالة الاجتماعية ، ونعني عدالة التوزيع اهتمامها الأكبر . ومن هنا فقد وامت هذه الدولة بين مذهبها الاقتصادي وهو الرأسمالية وبين المطالبات الاجتماعية والاقتصادية المتزايدة لطبقة العمال ، من خلال زيادة الأجور ، وتحسين المستوى المعيشي ، وأهم من ذلك من خلال شبكة متكاملة من التأمينات الصحية والاجتماعية . وقد تم كل هذا التطور في المجتمع الأوربي ، الذي بدأه بمشارك في ألمانيا في القرن التاسع عشر ، ليستكمل صورته النهائية فيما يطلق عليه الآن « دولة الرفاهية » .

غير أن الليبراليين العرب ، الذين كانت غالبيتهم من كبار الملاك ، ظنوا أنهم يمكن أن يحتكروا مصادر الثورة ، وأن يشغلوا الجماهير بممارسة ديموقراطية صورية على الطريقة الغربية ، غير أنه ثبت أن المحاولة فشلت ، لعدم إدراكهم لطبيعة خط التطور الأوربي ذاته في المجتمعات الرأسمالية !

إن هذين السببين الاجتماعي والاقتصادي ، مسئولان في تقديرنا عن فشل النموذج الديموقراطي العربي ونستطيع أن نضيف أسبابا أخرى خارجية . من أهمها تدخل القوى الاستعمارية لمنع أحزاب الأغلبية من الحكم وتولية أحزاب الأقلية ، كما حدث في مصر على سبيل المثال .

غير أن العيوب المبدئية التي أحاطت بتطبيق النموذج كانت في تقديرنا هي التي أدت إلى هذا الفشل التاريخي . وقد أدى هذا الفشل إلى قيام العديد من الانقلابات العسكرية في العالم العربي . وبالتالي اختفاء الصفوة السياسية الليبرالية المدنية ، وظهور طبقة سياسية أخرى من الضباط ، الذين تحولوا إلى مدنيين ، مطبقين نظاما سياسية تختلف اختلافات جوهرية عن النموذج الليبرالي الغربي .

وهكذا يمكن القول أن الاستجابة الثانية للتحدي الغربي والتي تتمثل في تطبيق الديمقراطية

لم يتم لها النجاح . ومن هنا ظن فريق ثالث أنه من خلال التصنيع والتكنولوجيا نستطيع التصدى للغرب .

ولا يعنى ذلك بالضرورة أن أنصار التيار دعوا إلى التصنيع فى إطار غير ديمقراطى ، ولكننا نتحدث عن أنصار هذا التيار الثالث باعتبار تركيزهم الأساسى فى محاولاتهم الفكرية فى التصدى لمشكلة تخلف المجتمع العربى .

ولا نريد أن نختم تحليلنا تاركين الانطباع أن فشل النموذج الغربى للديموقراطية فى العالم العربى ، معناه أن التجربة كلها كانت سلبية . فقد استطاعت الممارسة أن تظهر بجلاء حدود هذا النموذج الضيق ، لو اقتصر على إعطاء حرية الكلام ، دون الحرص على عدالة التوزيع . كما أنها أظهرت أنه بخير جماهير متعلمة ولا نقول مثقفة ، فإن هناك شكوكا جديّة يمكن أن تثار عن امكانية نجاح الديموقراطية . فالتعليم هو الخطوة الأولى التى تساعد « الزعايا ، لكى يتحولوا إلى « مواطنين » .

ونحن فى غمار « الأزمة الديموقراطية » التى يمر بها العالم العربى فى الوقت الراهن ، فى أشد الحاجة إلى تأمل وتقييم حصاد التجربة الليبرالية فى العالم العربى ، لكى نتجنب سلبيات التجربة وتطور ايجابياتها .

لقد رأينا كيف فشلت عملية نقل الايديولوجيا السياسية الغربية « فلتر فى الفترة القادمة ماذا حدث حينما حاولنا أن ننقل التكنولوجيا الصناعية المتقدمة ! .

(٤)

مشكلة الحرية والقدرة من الليبرالية إلى التصنيع

لم يكن تجديد الاسلام وجعله مواكبا لروح العصر ، ولا اقتباس ايدولوجية سياسية غربية هي الليبرالية هما الاستجابتان الوحيدتان للتحدي الغربي الذي فرض على العالم العربي بل لقد كانت هناك استجابة ثالثة ، تمثلت في امتلاك القدرة التي سمحت للغرب ان يتقدم ويسيطر ويمتد ويهيمن ، وهي التصنيع والتكنولوجيا .

والحقيقة ان التركيز على القدرة الغربية متمثلة في التصنيع والتكنولوجيا ، بدأت منذ المواجهة الأولى بين القوات الفرنسية الغازية بقيادة نابليون وجيش المماليك . كان الجيش الفرنسي مجهزا بالبنادقة والمدفع ، وكان جيش المماليك مجهزا بالسيف . وقد أدت الهزيمة المريرة إلى الاحساس بأن الحرب لم تعد حصيلتها تتحدد بقدر الشجاعة الذي يمتلكه المحارب واستعداده للتضحية والفداء ، ولكنها في المقام الأول بنوعية السلاح الذي يملكه ، ومدى تناسبه - من ناحية النوعية - مع السلاح الذي يملكه الخصم .

ولعل هذا الدرس التاريخي البليغ هو الذي دفع بمحمد علي حين حكم مصر ان يلتفت في المقام الأول إلى بناء قدرته ، فركز على التصنيع ، كما ركز على تكنولوجيا التسليح ، واهتم بإنشاء مصانع للذخيرة في مصر .

ان موضوع التصنيع باعتباره المنخل الرئيسي لامتلاك القدرة كان ومازال موضع مساجلات شتى بين المفكرين العرب ، وأبعد من ذلك هو في الصميم من مشاغل النظم السياسية الراهنة في العالم العربي ، لا فرق في ذلك بين البلاد الفقيرة والبلاد الغنية . ولكن لنحاول أولاً أن نتتبع تاريخيا كيف جرى النقاش في الموضوع ، وكيف أثرت طريقة وضع المشكلة منذ البداية على الحلول التي تقترح الآن لحلها .

ماذا يقول السجل التاريخي ؟

ان دعاء التصنيع والتكنولوجيا في العالم العربي الذين ظهروا في خضم المعركة الفكرية الكبرى التي حاول المشاركون فيها استنكار مر قوة الغرب ، رفضوا الاستجابة الدينية للتحدي الغربي ، كما رفضوا الاستجابة الليبرالية . فالغرب بالنسبة لهم ليس قويا لأن الدين الذي

يسوده ، دين خال من الأوهام ، أو يطبق بشكل عسرى . وهو ليس متقدما أيضا لأن نظامه السياسى لا يسوده الاستبداد ، بل أنه قوى لأنه مصنع لأساسا . فى هذا الاتجاه تكلم سلامة موسى الممثل البارز لهذا التيار ، وقرر فى محاضرة له عام ١٩٣٠ أن عبارة الشرق شرق والغرب غرب ، وهى العبارة الشهيرة التى اقتبست من قصيدة للشاعر الانجليزى كبلنج والتى بدأها بالبيت : « الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيان » ، هذه العبارة لا تعبر عن اختلاف جغرافى ، ولا عن اختلاف دينى ، فالفرق بين الأوروبيين وبيننا - كما قرر - هو الصناعة ، وليس شيئا غير الصناعة .

ويزيد سلامة موسى الأمر تأكيدا حين يقرر : « إن الحضارة الآن هى الصناعة ، وثقافة هذه الحضارة هى العلم ، بينما ثقافة الزراعة هى الآداب والدين والفلسفة وهذا الاتجاه الفكرى . يوضح مدى أن سر تقدم الغرب يكمن أساسا فى الصناعة ، وأن علينا أن نتجاهل الدين بكل بساطة ، لأنه لا يقرر فى الواقع قوة ولا ضعفا ، كما أن علينا أن نتجاهل موضوع الحرية والديموقراطية ، لأنها لن تحل قضية التخلف والتقدم ، هو الجذر الذى يكمن وراء فشل التجربة العربية المعاصرة فى التحديث .

مشكلة البعد الواحد فى التطور الحضارى :

إن المشكلة الحقيقية فى أى صياغة حضارية هى فى القدرة على بناء نموذج متعدد الأبعاد يمس الجوانب الأساسية فى الحياة الانسانية . والامتنان لا يمكن اختراله لكى يصبح مجرد كائن اقتصادى ينتج ويستهلك ، متحررا من أى إطار روحى . كما أنه لا يمكن النظر إليه باعتباره حيوانا سياسيا فى المقام الأول ، يتحدث عن الحقوق والواجبات ، بغير التفات إلى متطلباته الاقتصادية وسعيه إلى عدالة التوزيع . وهو أخيرا لا يمكن اعتباره كائنا مفرغا من مطالب المادة لا يعنى سوى الجوانب الروحية ، التى قد تمتد من مجرد التدين البسيط إلى الدروشة المفرطة التى يمكن أن تجعله يغيب عن الوجود .

الامتنان كائن مركب . وكل المحاولات التى سعت إلى اختراله لكى يصبح كائنا وحيد البعد فشلت فشلا ذريعا . وخطورة هذه الحقيقة تبدو لو حللنا النظم السياسية المختلفة التى حاولت أن تقوم دعائمها على بعد واحد متجاهلة باقى الأبعاد . فى ضوء ذلك كله نفهم لماذا فشلت هذه الدعوة إلى التصنيع فى خلق نموذج حضارى عربى مكتمل . فالتصنيع ليس سلعة تباع وتشتري ، والتصنيع بذلك عملية اجتماعية معقدة حين تبدأ فى مجتمع ما ، فلا بد أن تؤدى إلى تداعيات سياسية واقتصادية واجتماعية شتى . للتصنيع معنى فى المقام الأول مجموعة مترابطة من القيم مرتبطة بقم الحضارة الصناعية التى أنبثت ، وهذه القيم الحضارية تأثرت تأثيرا بالغا بالقيم الدينية . وهناك نظريات شتى حول تأثير الكاثوليكية والبروتستانتية على نشأة الرأسمالية ، وليس هنا مجال الخوض فيها . ومعنى ذلك أن التصنيع كظاهرة اجتماعية نشأت فى الغرب ، كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلات التطور السياسى والاجتماعى فى المجتمع الأوروبى . ولذلك حين يأتى الداعية العربى للتصنيع - على غرار سلامة موسى - بدون أن يضع

هذا في الاعتبار ، فإن دعوته تصبح دعوة ساذجة ، تغتفر إلى عمق التحليل ، وإلى سلامة الدراسة التاريخية .

مثال معاصر من حقبة الستينات :

وليس أدل على فشل الدعوات ذات البعد الواحد من ضرب أمثلة حية من العالم العربي عبر مراحل زمنية ممتدة . لقد أشرنا من قبل إلى فشل النموذج الليبرالي ، الذي حاول اختزال الانسان باعتباره مجرد حيوان مياسى ، ولم يلق بالا إلى مطالبه المادية وإلى سعيه للعدالة الاجتماعية ، ومطالبته بحقه المشروع من الثروة القومية والدخل القومي .

غير أن المثال البارز على فشل النموذج للتنموى للوحيد البعد ، الذى ركز على التصنيع أساسا ونقل التكنولوجيا ، دون التفات كاف لباقي الأبعاد ، يمكن أن نجده ، فى النموذج الناصرى الذى ساد المجتمع المصرى فى الستينات . وبالرغم من أن هذا النموذج قام على أساس عند من المنطلقات الأساسية الصحيحة ، وخصوصا تشديده على أهمية الاستقلال الوطنى ، وتقليص دائرة التبعية ، واعتماد سياسة الاعتماد على الذات ، ومحاولة تطبيق مبدأ عدالة التوزيع ، إلا أن كل هذا لم ينفذ النموذج من الفضل .. فقد اختزل الانسان فى صيغة جامدة ، وتحول لى يصبح مجرد كائن اقتصادى ينتج أو يستهلك ، ولم يلتفت الالتفات الكافى إلى أهمية البعد الروحى والبعد السياسى .

لقد حاولت الناصرية فى الواقع من خلال حل وسط ، أن تعقد صلحا مع التراث الدينى العميق الجذور فى المجتمع . ولعل كل ما كتب فى هذه الحقبة عن عدم تعارض الاشتراكية مع الاسلام ، يثبت التفات الصفوة السياسية إلى أهمية التعامل مع العامل الدينى بحذر ، من خلال تحييده ، أو على الأقل عدم استعدائه . غير أن هذه المحاولة غلب عليها طابع الترفيق ، وهى لذلك لم ينتج لها النجاح . بعبارة أخرى ، ربما لم تسمح الظروف الدولية والاقليمية والمحلية للتيار الناصرى ، لى يصوغ نموذجه الحضارى معتمدا على أسس متينة فى التراث العربى الاسلامى . ذلك لأن صياغة هذا النموذج بصورة تكفل التأليف الحى الخلاق بين الأصالة متمثلة فى التراث العربى الاسلامى والمعاصرة متمثلة فى تطبيق المفاهيم الحديثة فى ادارة المجتمعات اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا ، مهمة كانت تحتاج إلى وقت طويل وإلى طليعة من المثقفين الواعين بتراثهم العربى الاسلامى والمنفتحين على الغرب فى نفس الوقت ، وكانت تحتاج أيضا إلى فرصة تاريخية لم تتح للنظام الناصرى .

لقد أتوح لليابان أن تتمتع بهذه الفرصة التاريخية ، التى جعلتها تنسج على مهل وبشكل عضوى وترامى نموذجه الحضارى الحديث ، لأنها لم تتعرض للاستعمار الأوروبى المباشر ، وظلت فى عزلة أجيالا طويلة من المنين . وقد أدت كل هذه العوامل إلى أن اليابان استطاعت المزج بين تراثها وبين مصادر القوة الغربية بصورة فذة وغير مسبوقه .

غير أن النموذج الناصرى ، بمحاولته اختزال الكائن الانسانى لى يصبح مجرد كائن اقتصادى ، وتجاهله البعد السياسى لم يحقق الأهداف التى كان يطمح إلى تحقيقها ، ومن هنا

فضله بالمعنى التاريخى للكلمة . فإنكار الحقوق الديمقراطية للمواطن ، ومنعه من الممارسة السياسية ، وإخضاله قسرا - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - فى شبكة ممارسات سياسية مفروضة عليه ، لا يمكن أن يؤدى ذلك إلى تنمية حقيقية ، بالمعنى الكامل للكلمة .

فالتنمية - على خلاف ما حاول اقناعنا دعاة التكنولوجيا - ليست هى تحقيق أكبر معدل للتنمية ، ولا هى رفع معدل الدخل القومى (التنمية فى المقام الأول تنمية الإنسان ، والإنسان الذى لا يحس بالاشباع الروحى ، ويمتعة الممارسة السياسية الحرة ، لا يمكن أن يقع بأى نموذج للتنمية لا يتيح له سوى أن يأكل ويستهلك ، ومهما كان ارتفاع مستوى الاستهلاك .

إن ظاهرة الاغتراب فى المجتمع المعاصر ، مصدرها الأول فى تقديرنا المحاولات الدائبة للنظم السياسية المختلفة اختزال الانسان فى بعد واحد ولكن لأن الانسان لا يستطيع أن يتنفس برئة واحدة ، فهو يثور على كل المحاولات غير الأساسية التى تحاول تحديد إقامته فى منطقة واحدة لا يتعداها !

التصنيع والتغير الاجتماعى :

التصنيع إذن - كما رأينا - لا يمكن أن يكون بذاته بديلا عن الاشباع الروحى ، أو عن أهمية الممارسة السياسية الديمقراطية . غير أنه أهم من ذلك كله . ان التصنيع - إذا نظر إليه من منظور اجتماعى شامل - هو عملية سياسية واقتصادية واجتماعية معا .

فالتصنيع الشامل معناه نشوء طبقة عمالية لتعمل فى المصانع . وهذه الطبقة العمالية حين تكتسب وعيها الحقيقى فلا بد أن تكون لها مطالب سياسية واقتصادية واجتماعية . ولابد أن يكون النظام السياسى جاهزا للتكيف مع هذه المطالب ، وإلا حدث صراع سياسى حتى بين الحكام وبين المنتجين .

ومن ناحية أخرى فالتصنيع معناه إدخال مجموعة جديدة من القيم إلى المجتمعات المتخلفة . التصنيع - بحكم نشأته الغربية وارتباطه بالرأسمالية - يتعامل مع الأفراد باعتبارهم أفرادا . وهو لذلك لا يعنى باعتبارات القبيلة أو العشيرة أو النسب أو المصاهرة . فالمحك هو القدرة وهو الانجاز . والقدرة تكتسب بالتدريب ، والانجاز يمكن قياسه بمحكات موضوعية ، والجزاء المادى والمعنوى يتحدد بقدر الانجاز . هكذا تسير الأمور بمنطق عقلى بارد ، ليس فيه مجال للعاطفة أو للاعتبارات الشخصية . وعلى ذلك فمن شأن التصنيع تغيير القيم الاجتماعية ، وشيوع الفردية ، بما يترتب على ذلك من انهيار مكانة المؤسسات التقليدية فى المجتمع .

غير أننا فى العالم العربى نريد أن نحقق الحلم المستحيل ! ونعنى بذلك استيراد التصنيع من الغرب بدون أن نستورد القيم المصلحية له . أى أن نصنع بغير أن نتبنى قيم الحضارة الصناعية الغربية ! وهذه العملية مستحيلة تاريخيا ، وخصوصاً فى غيبة إطار حضارى عربى إسلامى معاصر وحديث يكيف التصنيع الغربى فى إطاره ، ويخضعه لمتطلباته ، بعبارة أخرى لكى نستطيع فى العالم العربى السيطرة على التكنولوجيا ، وتحديد آثارها التى نعتبر ان بعضها

ضار - لأمر أو لآخر - فلا بد أن يكون لدينا إطارنا المرجعي الحضارى ، وهو الأمر الذى لم ننجزه حتى الآن .

وهذا هو جوهر التحدى التاريخى المفروض على العرب فى المرحلة الراهنة . ذلك أنه نتيجة لحصاد تجربتنا الحافلة بالاخفاقات والنجاحات التمسبية فى الأجيال الماضية ، تجمعت مشكلاتنا التقليدية لأول مرة معا وينفس القدر من الحدة .

— حاجتنا إلى فهم عصرى للدين .

— حاجتنا إلى نموذج أصيل للديموقراطية .

— حاجتنا إلى التصنيع والميطرة على التكنولوجيا الحديثة .

ويعنى ذلك ببساطة نحن مولجهون بضرورة صياغة نموذج حضارى عربى متكامل ، لا يكون منبث الصلة بالجنور التراثية العربية الاسلامية ، ويكون منفتحاً بالقدر الكافى على التجربة الانسانية العالمية المعاصرة .

ترى هل يستطيع الجيل الحاضر من المفكرين العرب ومن الساسة العرب مجابهة هذا التحدى ، واقتحام مجاهله ، وقبول مخاطره بصورة إيجابية خلاقة ؟

هذا هو السؤال .

الفصل الثالث

المجتمع العربي بين الأزمة والنهضة

موضوع هذا الفصل المجتمع العربي بين الأزمة والنهضة وهو يطرح عديداً من التساؤلات ، التي قد لا يكون من السهل بلورة إجابات حاسمة ترد على لشكالياتها المعقدة * .

ذلك أنه قد ضاع زمن اليقين ، حين كنا - كمتقنين وباحثين ومواطنين عرب - ندافع عن مواقفنا الأيديولوجية بثبات وثقة لا نهاية لها ، لقد حل النمبي محل المطلق ، ولم يعد متقف عربي يدعي أنه يمتلك الحقيقة .. كل الحقيقة ! نحن نعيش في عصر المراجعة وإعادة النظر . مراجعة الأيديولوجيات ومنطلقاتها النظرية ، ونقد الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية . وإعادة النظر في التاريخ القريب .

وأصبحت المهمة الأولى أمام العقل النقدي العربي ، ليس الاعتراف بالأخطاء بل هي - كما قرر مرة جان بول سارتر في كتابه « نقد العقل الجدلي » - إعطاؤها التكييف الصحيح ، لنحرف لماذا حدثت .

ومعنى ذلك كله ، أننا ينبغي أن نبدأ عملية نقد ذاتي واسعة المدى .

وغني عن البيان أن مناهج النقد الذاتي العربي التي تطبق الآن تختلف فيما بينها اختلافات شتى كما سنبين فيما بعد ، وهي تتراوح بين النقد الجيد البعد الذي يركز أساساً على الواقع العربي ، وبين ما يسميه عبد الكبير الخطيبي الباحث المغربي المعروف ، النقد المزدوج ويعني به أن « ينصب علينا كما ينصب على الغرب ، يأخذ طريقه بيننا وبينه ، فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تتغل كاهلنا والكلية التي نجثم عليها ، وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الأيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة » .

(الخطيبي ، النقد المزدوج ، بيروت : دار العودة ، بدون تاريخ ، ص ٩)

* مادة هذا الفصل عبارة من إعادة صياغة لمحاضرة أقيمت في نفس الموضوع في إطار ندوة من وزارة الاعلام ، وذلك في ٢٢ نوفمبر عام ١٩٨٨ .

أولاً : خطاب الأزمة فى سياق عملية النقد الذاتى العربى

وحتى نضع ما يمكن أن نطلق عليه « خطاب الأزمة » فى سياقه التاريخى الصحيح لا بد لنا أن نؤصل البدايات الأولى لعملية النقد الذاتى العربى المعاصر^(١) .

لو أردنا أن نتعقب جذور النقد الذاتى لوجدناها فى « الموجة الأولى » التى أعقبت الهزيمة العربية فى الحرب الصهيونية العربية عام ١٩٤٨ ، والتى انتهت بإنشاء دولة إسرائيل . ولعل الكتاب النقدى البارز الذى كان علامة على موجة النقد الذاتى التى أعقبت الهزيمة هو كتاب « معنى النكبة » للمؤرخ المعروف الأستاذ قسطنطين زريق ، الذى صدر فى بيروت عام ١٩٤٨ . لقد كان كتاب زريق أول كتاب عربى التفت إلى ضرورة تشخيص أسباب الهزيمة ، وتكمن أهميته إلى أنه لم يقف عند الأسباب العسكرية وحدها ، كما أنه لم يقنع بالتأكيد التقليدى على دور الإستعمار ، ولكنه تطرق إلى الأسباب الحضارية والاجتماعية والسياسية . لقد ركز زريق على أهمية التغيير الموضوعى لنوع التفكير المائد وأنماط التصرف والملوك ، ورأى أن دخول العرب العصر الحديث ومشاركتهم فيه تقتضى الاعتماد على التكنولوجيا وفصل الدولة عن الدين ، وتدريب العقل العربى على التفكير العلمى^(٢) . ولعل ما بلغت النظر هو شيوع استعمال كلمة « النكبة » فى الكتابات العربية التى تصدت لموضوع الهزيمة العربية فى الحرب الصهيونية العربية . هل كانت هذه إشارة مبكرة إلى أن الخطاب العربى الذى يعكس العقل العربى فى هذه المرحلة ، يميل إلى تجاهل الحقيقة ، والإبتعاد عن رد الأسباب إلى أصولها ، ويعجز عن تسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية ؟ نعم . لقد أثبتت التصورات اللاحقة أننا فى خطابنا المعاصر سرنا على نفس الدرب ، فى محاولة يائسة لرد أسباب هزائنا وخيائنا إلى عالم ما وراء السيطرة الإنسانية ، حيث يتحكم القدر ، هذه القوة المجهلة الغشوم فى تسيير الأمور ، وحيث تنعدم الإرادة الإنسانية وتصبح مجرد أدوات يتلاعب بها فى معارك المصير . ألم نطلق على هزيمة ١٩٦٧ « النكسة » ، وألم نتحدث بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ فى بعض ندواتنا عن « الأزمة » ، سواء كانت أزمة تطور حضارى ، أو أزمة فعل سياسى ، وألم يكن العنوان البارز لمجموعة مقالات « للحوار القومى » التى نشرتها الأهرام عبر عام كامل هو « المأزق » ؟

لقد كانت موجة النقد الذاتى الأولى إذن شعارها « النكبة » ، والتى أدت إلى ظهور كتابات عربية عديدة ، من منطلقات أبديولوجية شتى وسياسات مختلفة ، وأحياناً متعارضة لتجاوز هذه الهزيمة العربية التى أدت إلى إنشاء دولة إسرائيل الصهيونية على أرض فلسطين . انطلقت صيحات تدعو لأهمية الرجوع إلى الدين الصحيح ، مختلطة بصيحات تدعو إلى الاعتماد على

(١) نعتمد فى هذا الجزء على دراستنا : خطاب الأزمة وأزمة الخطاب فى الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتى ، فى المأزق العربى ، مؤسسة الأهرام ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

(٢) راجع محمد فيض الرحمن فراه للنقد الذاتى العربى المعاصر : شاكرو ميسلى ، الأبعاد الفكرية لأزمة التطور الحضارى العربى ، فى ندوة أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى ، الكويت ، ١٩٧٥ ، ٣٦ - ٦٨ .

ثورية الطبقات العاملة والتضامن الأممي ، بالدعوة إلى تبنى التكنولوجيا ، مختلطة بأهمية الليبرالية السياسية وضرورة احترام القيم المائدة في العالم المتقدم .

ظلت هذه الدعوات مباحة في الفضاء السياسي العربي إلى أن ظهرت الانقلابات العسكرية الأولى في العالم العربي ، والتي نتابعت بصورة فوضوية إلى أن جاءت ثورة يوليو ١٩٥٢ والتي كانت تاريخاً فاصلاً في الممارسة السياسية العربية بين « الانقلاب » و « الثورة » . نعم لقد بدأت كإنقلاب عسكري غير أنه سرعان ما تحولت إلى ثورة متبينة البرنامج الاجتماعي النقدي للحركة الوطنية المصرية قبل ١٩٥١ ، هذه الحركة التي ساهمت في صياغة منطلقاتها وأفكارها - رغم تعدد المنابع واختلاف الاتجاهات - كل القوى المصرية من أول الإخوان المسلمين بكتاب مفكرهم البارز سيد قطب عن « العدالة الاجتماعية في الإسلام » إلى الشيوعيين المصريين مروراً بمصر الفتاة الذي تحول ليصبح الحزب الاشتراكي ، إلى يسار الوفد والمستقلين .

ثورة يوليو ١٩٥٢ تاريخ ينبغي أن نقف عنده طويلاً في هذا السياق ، لأنها الثورة التي حاولت أن تطبق ما دعا إليه الخطاب العربي في النقد الذاتي بعد هزيمة ١٩٤٨ .

لقد تبلور برنامج الثورة ليكشف عن مجموعة من القيم الأساسية التي دعا لها المثقون العرب لتجاوز الهزيمة : الحرية للمواطن ، في إطار من الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، وإعادة صياغة المجتمع لتنقله من التخلف والحقايق بركب المعاصرة ، وأهم من ذلك الدعوة إلى الوحدة العربية إنطلاقاً من أيديولوجية القومية العربية ، التي عرفت أزهى عصورها بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ .

بين الموجة الأولى للنقد الذاتي التي بدأت عام ١٩٤٨ والموجة الثانية التي أعقبت هزيمة يونيو ١٩٦٧ مرت تسعة عشر عاماً كاملة حدثت فيها تطورات شتى على الصعيد العالمي وفي المحيط الإقليمي . سقطت نظم عربية ، وقامت نظم أخرى ، وأصبح النفط عاملاً أساسياً في السياسة العربية ، ودار جدل وصراع عنيف بين النظم التقدمية والنظم الرجعية ، واشتعلت معارك بالغة الضراوة والعنف بين القوميين والماركسيين ، ثم بين القوميين والقوميين والماركسيين والماركسيين ، دار كل ذلك في إطار صياغة وتنفيذ المشروع الحضاري القومي الناصري ، الذي شد أبصار العالم العربي كله من المحيط إلى الخليج ، والذي أثر بفعله إيجاباً وملبأً على مجمل السياسة العربية ، ثم في لحظة خاطفة ، وبالأذات في الساعات الأولى من ٥ يونيو ١٩٦٧ سقط الصرح الشامخ نتيجة هزيمة عسكرية ساحقة لم تكن أبداً في الحسبان .

وهكذا ظهرت الموجة الثانية من موجات النقد الذاتي العربي بعد ، النكسة ، ولعل كتاب صادق جلال العظم « النقد الذاتي بعد الهزيمة » هو أبرز كتب النقد الذاتي في هذه المرحلة . كانت النكسة هي الاسم المسموع للهزيمة ، والذي أطلقته عليها السلطة الناصرية . وبالتالي أخذ قاموسنا يزدحم بالمصطلحات الإشارية الإستهغارية ، بدأنا بالنكسة عام ١٩٤٨ ، وانتبهنا بالنكسة عام ١٩٦٧ . والموجة الثانية من موجات النقد الذاتي تحتاج منا إلى وقفة متعمقة . ذلك لأننا نستطيع التأكيد أنه وبالرغم من حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣ إلا أننا ما زلنا نعانى من

الشعور بالهزيمة في يونيو ١٩٦٧ . لماذا ؟ ينبغي أن نتعمق الأسباب . في محاولة لتعميق هذه الأسباب وقفت طويلاً في كتابي « الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر » بيروت : دار التنوير ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ ، للتحليل المتعمق لأدبيات الموجة الثانية للنقد الذاتي .

وحاولت أن أعقد مقارنة بين أدبيات الموجة الأولى والموجة الثانية .

وقد قررت في صدر الكتاب ، أن أفهم الصحيح لحرب ٦٧ وآثارها في البلاد العربية ، يتطلب عودة إلى الوراء لإلقاء نظرة مريضة على المجابهة الشاملة الأولى عام ١٩٤٨ بين الجانب العربي والعدو الإسرائيلي . لقد تمت هذه المواجهة المصيرية بين طرفين غير متكافئين . كان الطرف الصهيوني الإسرائيلي مسلحاً بالعلم الغربي ومنطلقاً من نسق عقلاني من المنظمات المختلفة ومستنداً إلى نسق قيم اجتماعي عصري . وفي الجانب الآخر ، كان الوطن العربي واقعاً ضمن دائرة النفوذ الإمبرياري وكان يمثل أساساً مجتمعات تقليدية تفتقر إلى الصناعة والتكنولوجيا ، وتسودها الزعامات العشائرية والقبلية وشبه البورجوازية ، ويسيطر على جنباتها نسق قيم اجتماعي تقليدي ديني الصبغة ، (الفصل الأول من الكتاب) .

هكذا كان حال المجتمع العربي في نهاية الأربعينات ، فإذا نظرنا إلى نهاية الستينات لأدركنا أن غالبية العوامل التي أدت إلى هزيمة ١٩٤٨ ، والتي كانت في حد ذاتها مبرراً لحركات ثورية كبرى في العالم العربي ، من المفروض أنها انتهت في حرب ١٩٦٧ ، على أساس أن التغيرات الثورية العميقة التي أصابت المجتمعات العربية في ظل الدول التقدمية قد قضت عليها .

وعلى ذلك لم يكن هناك مجال في هزيمة ١٩٦٧ للتعلل برسمية اللغات السياسية الحاكمة ، أو الإفتقار إلى التسليح ، أو حتى عدم الاستعداد . خصوصاً أن هزيمة ١٩٦٧ جاءت بعد حوالي تسعة عشر عاماً من هزيمة ١٩٤٨ ، وهي فترة كافية كان ينبغي أن تسمح للغات الحاكمة الجديدة بأن تحشد موارد الدول العربية المحاربة ، وأن تعيى الجماهير لمجابهة العدو الإسرائيلي في الوقت المناسب .

وقد خلصنا من دراستنا إلى أن جسامه الصنمة التي أصابت الوعي العربي ترد إلى عاملين أساسيين : أولهما : تضخم صورة الذات العربية نتيجة للأوهام التي زرعت في أذهان الجماهير العربية عن القوة التي لا تقهر للقوات المسلحة العربية . وثانيهما : المحاولات الدعائية المنظمة التي أسهم فيها عدد من المثقفين العرب الذين يفتقرون إلى النظرة العلمية ، والتي حاولت بدأب الإقلال من خطر العدو الإسرائيلي والاستهانة بقدراته ، ورسم صورة مزيفة لحقيقة أوضاعه الاجتماعية والسياسية والعسكرية .

غير أننا لو تأملنا المشكلة بصورة أعمق ، لأدركنا أن خيبة الأمل الجسيمة التي أصابت الجماهير العربية ، وفي مقدمتها المثقفين ، ترد إلى إدراك صحيح بأن المشروع القومي الحضاري الذي رعته ثورة يوليو ١٩٥٢ ، والذي أصبح محط آمال العرب في نهضة حقيقية قد سقط ، ليس بسبب الظروف الخارجية فقط ، ممثلة في التآمر الدولي وخصوصاً في الحلف

الأمريكي - الإسرائيلي لضرب مشروع الثورة العربية ، ولكن أيضاً وبالأساس نتيجة قصور جسيم انتور « معمار » المشروع نفسه ، ولعل أهم جوانب القصور عدم الاعتداد بالمشاركة الشعبية المنظمة ، والاعتماد على أجهزة السلطة ، التي سقطت في الإختبار الحقيقي ، حين تمت المواجهة الحاسمة في يونيو ١٩٦٧ .

ما الذي حدث نتيجة لهزيمة يونيو ١٩٦٧ ومقروط مشروع الثورة العربية ؟

نستطيع أن نضع أيدينا على عدد من التحولات الجوهرية التي لحقت بالوطن العربي . لقد ضعفت الدعوة إلى الوحدة العربية ، وتنامي التيار الإقليمي وترسخ ، وأصبحت مصلحة الدولة القطرية هي الأساس الحاسم في رسم السياسات وعقد التحالفات وفي الممارسة العربية . ومن ناحية أخرى شهدنا صعود دعاوى الإسلام السياسي الذي قدم نفسه بديلاً لمشاريع الثورة العربية العلمانية ، وأحدثت الثورة الإيرانية باعتبارها مثالاً بارزاً للإسلام السياسي الثوري أصداء بالغة العمق في العقل العربي المعاصر ، وخصوصاً في مراحلها الثورية الأولى ، وقبل أن يتكشف وجهها الحقيقي عن نظام ديني رجعي وقمعي . ومن ناحية أخرى سرى نيار الإنفتاح الاقتصادي الذي بدأ بالهجوم على فكرة القطاع العام وما تمثله من قيم وما تعكسه من سياسات توزيعية لصالح جماهير الشعب ، وصعدت . بتأثير الثورة النفطية بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ خاصة - دول عربية إلى ذرى الثراء الفاحش ، الذي أدى من خلال الممارسة إلى إجهاض القوى الثورية في الوطن العربي . ومن ناحية أخرى أدت سياسات الإنفتاح الاقتصادي إلى صعود طبقات اجتماعية أصبحت مصالحها مرتبطة ارتباطاً عضوياً مع الطبقات الرأسمالية العالمية ، وهمش دور الجماهير العربية ، التي خضعت للقمع الوحشي المباشر في ظل نظم عربية معروفة ، أو التي غيب وعيها وقهرت موضوعياً في ظل نظم عربية رفعت شعار الليبرالية والتعددية السياسية .

وقد يبدو غريباً أن حرب أكتوبر ١٩٧٣ بما مثله من قدرة على تحقيق التنسيق السياسي بين بعض البلاد العربية ، ومن جسارة عسكرية مشهودة ، لم تستطع أن تمحو الإحساس بالهزيمة الذي وراثاه وعاش في أعماقنا بعد ١٩٦٧ . ولعل ذلك يرجع إلى النتائج السياسية السلبية التي ترتبت على الحرب - والتي أدت بعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد ومعاهدة الصلح الإسرائيلية المصرية ، إلى تشرذم العالم العربي ، وظهور جوانب الضعف الجسيمة في بناؤه مما جعله أرضاً مستباحة للعدوان الإسرائيلي ، المنكر . يشهد على ذلك الإعتداء الإسرائيلي على المفاعل الذري العراقي ، وغزو لبنان ، وضرب مقر المقاومة الفلسطينية في تونس ، وانتقال الولايات المتحدة الأمريكية من موقف الحليف والشريك لإسرائيل في مخططاتها العدوانية الإجرامية على الوطن العربي ، إلى دور الفاعل الأصلي ، كما حدث بالنسبة للإعتداء العسكري الأمريكي على ليبيا بدعوى محاسبة قواعد الإرهاب .

ولعل هذا الإحساس ، هو الذي دفع مجموعة من أبرز المثقفين العرب إلى أن يجتمعوا في الكويت في شهر ابريل ١٩٧٤ في ندوة من أهم الندوات العربية والتي كان موضوعها : أزمة

التطور الحضارى فى الوطن العربى . . . والتي تتضمن أعمالها المنشورة أدبيات الموجة الثالثة من موجات النقد الذاتى العربى .

وقد جاء فى تقديم أعمال الندوة :

« تمر أمتنا العربية بمرحلة حاسمة فى صراعها من أجل النهوض وتجاوز التخلف . وبينما نرجع البدايات الأولى لحركة النهضة العربية الحديثة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فإننا اليوم وفى الربع الأخير من القرن العشرين لا نزال نواجه تحديات كبيرة وصعبة تعارض طريق بناء نهضتنا الراهنة » ..

وتضيف المقدمة :

« على أن إدراك حقيقة الدور الذى لعبته ولا تزال الظاهرة الإستعمارية فى وطننا العربى لا يعنى أننا نلقى تبعة تخلفنا الحضارى عليها كعامل وحيد . فإننا ندرس الأسباب الداخلية والذاتية النابعة من واقعنا الحضارى وندرس ضرورة تحليلها العلمى العميق وتجاوزها الحتمى » .

كانت هذه الندوة ممثلة تمثيلاً كاملاً للمفكرين العرب من المشرق والمغرب ، وبدأت حواراً طويلاً حول إشكاليات الأصالة والمعاصرة ، امتد ليتصل فى ندوة هامة أخرى انعقدت فى القاهرة من ٢٤ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ أى بعد عشر سنوات كاملة من الندوة الأولى لتناقش « التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى ، الأصالة والمعاصرة » . (عقد هذه الندوة مركز دراسات الوحدة العربية ، وقام بتحرير أعمالها فى الكتاب الذى ضم أبحاثها السيد يسين) .

الموجة الرابعة للنقد الذاتى العربى

وقد بدأت هذه الموجة بمناسبة إنشاء صفحة مستقلة ومنظمة الصدور عن « الحوار القومى » فى صحيفة الأهرام ، كلف الأستاذ لطفى الخولى بالإشراف عليها وشارك فى التخطيط لها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . وكان الغرض منها فتح حوار قومى واسع بين كافة المثقفين العرب ، الممثلين لكافة التيارات السياسية العربية لتشخيص الوضع العربى الراهن الذى يتم بالعمى والقصور ، واقتراح سبل تجاوزه . وأعد الأستاذ لطفى الخولى ورقة عمل نوقشت مناقشة مستفيضة فى ندوة نظمها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية وأرسلت إلى عشرات المثقفين العرب ، وهكذا بدأ هذا الحوار الخصب على صفحات الأهرام ، الذى يصلح للتحليل العلمى ، وعلى ضوئه نستطيع أن نكتشف مكونات وأبعاد الخطاب العربى المعاصر .

وقد قام « الدكتور عادل مختار الهوارى » بإجراء دراسة على مجمل المقالات المنشورة استخدم فيها أسلوب تحليل المضمون ، كما قامت الدكتورة « عزة عبد الغنى حجازى » بإجراء دراسة مشابهة لما نشر من ندوات وأبواب « من المحرر » و « رأى » .

ونريد أن نتأمل نتائج هذه الدراسات لكى نقيم الخطاب العربى المعاصر كما ترجمت عنه

هذه المقالات المتنوعة التي كتبها كتاب ينتمون إلى ١٤ دولة عربية ، ويمثلون التيارات القومية واليمينية واليسارية والمعتدلة .

لقد توصلت دراسة الدكتور عادل الهوارى فى رصدھا لمظاهر وأسباب « المأزق العربى الراهن » إلى ١٢ مظهراً وسبباً كما ىلى :

هزيمة ٦٧	—	١٥,٧٩ ٪ (من المقالات)
قوى اجتماعية داخلية مرتبطة بالإمبريالية	—	١٤,٠٣ ٪
غياب مصر	—	١٤,٠٣ ٪
إتفاقيات كامب ديفيد	—	١٠,٥٣ ٪
المصالح الشخصية	—	٧,٠٢ ٪
أمريكا وإسرائيل	—	٥,٢٦ ٪
التأثير السلبى للحقبة النفطية	—	٥,٢٦ ٪
غياب الديمقراطية	—	٧,٠٢ ٪
ضياع فلسطينى	—	٣,٥١ ٪
الفشل فى مواجهة القضايا الأساسية	—	٣,٥١ ٪
عجز جميع النظم العربية	—	٣,٥١ ٪

ولو تأملنا هذا الجدول لبرز أماننا فوراً شبح هزيمة يونيو ١٩٦٧ جائئاً أمام أبصارنا ، مما يؤكد النتيجة التى خلصنا إليها من قبل من كوننا فى العالم العربى لم نتخط بعد الآثار النفسية والاجتماعية والسياسية المدمرة للهزيمة بالرغم من إنجازات حرب أكتوبر ١٩٧٣ .

ولا نرى فى ذلك سلبية فى الشعور السياسى العربى ، بقدر ما نراه إحساساً عميقاً بالإفقار إلى مشروع حضارى قومى بديل للمشروع الناصرى وقادر فى نفس الوقت على تخطى سلبياته . وهذا فى حد ذاته إدانة بارزة لكل الممارسات العربية التى تلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ .

تعريف الأزمة

غير أن ما أشرنا إليه من أسباب المأزق أو الأزمة العربية ليس سوى إشارات للمظاهر الخارجية للأزمة ، ولكن ما هو التعريف الشامل للأزمة وما هى أسبابها العميقة ؟

من الطبيعى أن نجد اختلافات شتى بين المفكرين العرب فى تعريف الأزمة وتحديد مظاهرها ورسم سبل الخروج منها .

نجد أنور عبد الملك مثلاً يقرر أن « ما يسمى بالأزمة الداخلية للعالم العربى ليست أزمة داخلية ، بل هى تمثل ضرب المحاولة الثانية للنهضة فى العالم العربى . المحاولة الأولى كانت بين الأعوام الممتدة من ١٨٠٥ إلى ١٨٨٢ ، أى بدقة منذ مبايعة محمد على كرئيس لأول دولة مستقلة فى الشرق الإسلامى ، حتى احتلال مصر وتونس والغزو العسكرى للجزائر » . وقد استمرت الأزمة حوالى نصف قرن وكانت أهم ملامحها - كما يقرر أنور عبد الملك - تغلغل

رؤوس الأموال الأجنبية بحجة فتح قناة السويس ، ثم الحروب الإستعمارية ضد تونس والجزائر ، ثم احتلال الولايات العربية التابعة لتركيا فى الشرق .

وتعريف « الأزمة » عند عبد الملك هى « الصراع بين القطاعات المتقدمة فى العالم العربى من أجل تحقيق المرحلة الثانية فى النهضة ذات المضمون الشعبى فى إتجاه الاشتراكية » .

« راجع أنور عبد الملك ، ربح الشرق ، القاهرة : دار المستقبل العربى ، ١٩٨٣ ، ١٧ - ٣٣ » .

ولعل أهمية رأى أنور عبد الملك تبدو فى تعريفه للأزمة على أساس ربطها بمحاولة النظام الرأسمالى العالمى - عبر عهود شتى - لإجهاد محاولات النهضة العربية ، والإنعكاسات السلبية لذلك على بنية المجتمع العربى ذاته .

ونجد تحليلاً آخر للمفكر السورى المعروف برهان غليون ، وهو وإن كان ينطلق من نفس البداية التاريخية التى انطلق منها عبد الملك ، ونعنى اعتباره محاولة محمد على التصنيعية والتوحيدية فى منتصف القرن الماضى ، كانت أولى محاولات الجماعة العربية لإعادة تكوين عناصرها وتشكيل نفسها كمندية فاعلة ضمن الحضارة الجديدة ، إلا أنه يركز فى المقام الأول على الأسباب الداخلية للأزمة .

وهو يتعقب نشوء وتطور ما سماه النظام القومى العربى الذى هو حسيطة كفاف النخب والشعوب العربية ضد الإستعمار والإحتلال والوصاية ، والذى كانت ثورة يوليو ١٩٥٢ عاملاً حاسماً فى بلورته .

وهذه الحركة القومية العربية بعثت - فى رأيه - جدلية جديدة وفاعلة فى الحياة العربية ، وبلورت داخل كل بلد عربى وعلى صعيد الجماعة العربية ككل ، نظاماً من التوازنات والمطامع والامال فتح آفاق نهضة جديدة وأعطى الغلبة إلى قوى التحرر والتقدم والتغيير على صعيد العالم العربى ، رغم بقاء بعض البلدان بمعزل عنه .

غير أن النظام القومى العربى - الذى قادته ثورة يوليو ١٩٥٢ - كما يرى برهان غليون « الذى استند بشكل رئيسى على العمل السياسى ، ونهل من القليلة القومية والحرية والوطنية والعداء للإستعمار والإمبريالية ، واستمد منها أكثر مشروعياته ، حتى صارت السياسة نهضة والنهضة سياسة ، أبدى فى الوقت ذاته شكوكاً فى المبادرة العقلية والأيدولوجية ، بفضل برقيات التأييد وإظهار الولاء على الحرية الفكرية والنقد البناء وإحياء القيم المبدعة والإنسانية المستمدة من الحاضر أو من التراث ، بل ميالاً إلى محو كل ما سبقه ، وخاصة مكتسبات النهضة الفكرية الأولى » .

وبانهيار هذا النظام فى ١٩٦٧ الذى شكل المحاولة الأخيرة للحم المجموعة العربية وإعطائها صيغة سياسية وأهدافاً اجتماعية وتاريخية مقبولة للممارسة والعمل عدنا إلى عصر الأزمة المفتوحة .

ونظراً لأهمية هذه الفكرة عند برهان غليون اقتبس تعريفه بالكامل :

يقصد بالأزمة المفتوحة ، إنهاء التوازنات الاجتماعية والإقليمية التي خلقها وضعها النظام القومى ، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية ، على مصراعيه ، من أجل إعادة توزيع عناصر الثروة والمواقع السياسية والاجتماعية ، وتكوين الفكرة أو الأيديولوجية التي تتركس هذا التوزيع . وهو يعنى إذن إنحلال روابط التضامن الداخلى والإقليمى ، وانفلات القوى دون رابط وتنافرها ، وذبول القيم والمبادئ القومية واستخدامها الموقى لغايات الصراع القومى ، والجنوح نحو سياسات الإنكفاء على الذات وخدمة للمصالح الأنانية ، أى زوال العالم وصعود الخاص إلى مقامة المسرح الاجتماعى .

(راجع برهان غليون ، اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥ ، ص ٦-٩) .

إن تعريفى أنور عبد الملك وبرهان غليون يصلحان كنموذجين مثاليين على الاتجاهين الرئيسيين فى تعريف الأزمة فى الفكر السياسى العربى المعاصر . الأول يركز على الظروف الدولية ويمكن فى صورته المتطرفة أن يتبنى نظرية المؤامرة الدولية على العالم العربى ، وبالتالي يخلى النخبة السياسية العربية من مسئوليتها عن الهزيمة والأزمة ، والثانى يمكن إذا تم تبنيه على إطلاقه أن يصل إلى تجريخ الذات العربية ، باعتبارها متخلفة وسلبية وعاجزة عن الفعل .

إن وجهة النظر الصحيحة فى نظرنا هو أهمية التركيز على التفاعل الوثيق بين النظام الدولى والنظام العربى . وإذا كان التامر الدولى على النظام العربى حقيقة واقعة تؤكدها الوثائق التاريخية والسلوك الدولى الراهن ، وخصوصاً التدعيم الغربى لإسرائيل قاعدة المدون فى المنطقة ، إلا أنه لا ينبغى أبداً - إذا أردنا أن نمسك سبيل النهضة حقاً - أن نخض الطرف عن مسئوليتنا حكاماً ومحكومين ، فى حالات الهزيمة وفى حالات النصر على السواء .

لقد ساد فى النقد العربى المعاصر هجاء الأنظمة الحاكمة وإلقاء كل اللوم عليها ، ولكن ماذا عن الشعب العربى ؟ هل اختفت كل قواه الفاعلة مما لا يجعله طرفاً أصيلاً فى محاولة النهضة الشاملة ؟

لا نريد أن نذهب بعيداً مثلاً ذهب أحد الكتاب العرب . « الدكتور حامد خليل ، فى مقال نشره فى جريدة « الوطن » الكويتية بتاريخ ٣١ مايو ١٩٨٣ بعنوان « أنى اتهم الشعب » ، حيث يعقد مسئولية الشعب العربى عن السلبات الراهنة .

ولكن مما لا شك فيه أن أحد أبواب النهضة العربية المرتقبة التى ينبغى أن نطرقها بشدة هو تقوية المواطنين فى مواجهة الدولة ، التى طغت فى حالات كثيرة على كل مجالات المجتمع المحنى .

مؤشرات الأزمة ومظاهرها

للأزمة الراهنة مؤشرات ومظاهر قد يختلف الباحثون في رصدتها سواء من ناحية الشمول أو التركيز على جانب دون آخر ، وفي تقديرنا أن برهان غليون في كتابه « اغتيال العقل » قد أجاد حصر مؤشرات الأزمة ومظاهرها .

وهو يرى أن أهم مظاهرها وأعماقها « فقدان الأمن والطمأنينة وزوال كل يقين ، والخوف من العالم والميل إلى الإنطواء على النفس ، والتخلي عن كل موقف إيجابي تجاه الواقع . والخلود إلى موقف السلبية الشاملة المتجسدة في رفض الذات وفي رفض الآخر معاً ، وغياب فاعلية كل المثل الكبرى الباعثة للأمل والحائنة على العمل والمحفزة للإرادة ، وبالإضافة إلى ذلك هناك عدد من المؤشرات يكشف عنها من أهمها :

١ - تدهور المناخ الفكري وتراجع حدود المناظرة العقلية تحت ضغط التيارات الأصولية الحداثيّة والتقليدية .

٢ - بروز الظواهر الطائفية والعشائرية أو عوتتها ، وانحطاط الممارسة السياسية في شقيها الرسمي والشعبي إلى نوع من الإرهاب المتبادل .

٣ - تحلل علاقات السلطة وزوال الأسس القانونية والديمقراطية للحكم والمؤسسات العامة ، وسقوط الدولة تحت أقدام مراكز القوى وخضوعها للمنافسة وتنازع أصحاب المصالح على انقسامها ، وحرمان المجتمع بذلك من وسيلة تنظيم وتنسيق أساسية للمصالح العامة ، ومن مركز ضروري لتوحيد الإرادة القومية وتجديدها .

٤ - إختفى الكلام الدائم عن التقدم والتحرر والتمدن والتنمية ، ليحل محله وصف لا ينتهي للخلف واليأس ، وللسقوط والإخفاق وتبعاته . وارتبط هذا الحديث بميل عارم إلى المراجعة والنقد الذاتي .

هذا العرض العام لخطاب الأزمة في سياق النقد الذاتي العربي ، وتعريف الأزمة وإبراز مظاهرها وتحديد مؤشراتنا ، لا يفني عن استمرار عدد من المدخلات الأساسية لتحليل الأزمة في النقد العربي المعاصر ، ومنسرى أن كل مدخل من هذه المدخلات يركز على ما يعتبره العقبة الكبرى التي تقف دون انطلاق المجتمع العربي في سبيل النهضة متخطياً الأزمة العميقة التي تحيط به من كل جانب .

ثانياً : مداخل أساسية لتحليل أزمة المجتمع العربي

النص والعقل والبنية

١ - المجتمع العربي باعتباره نصاً جامداً لا بد من تفكيكه :

تعد منهجية تحليل الخطاب من بين المنهجيات الحديثة التي أدى استخدامها إلى الكشف عن حقائق كانت خافية بسبب عمق المناهج التقليدية في تحليل الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي .

ومن أبرز الفلاسفة الذين أبدعوا في تطبيق منهجية تحليل الخطاب المفكر الفرنسي المعروف ميشيل فوكو (صاحب كتب : الكلمات والأشياء ، وحفريات المعرفة ، وتاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي وكتب أخرى) .

وقد تبني هذا المنهج في قراءة التراث العربي الإسلامي مفكران عريبان بارزان هما محمد أركون الباحث الجزائري والأستاذ بالموريون ، ومحمد عابد الجابري المفكر المغربي المعروف صاحب كتاب « نقد العقل العربي » .

ومن المعروف أن هناك قراءات حديثة متعددة للتراث أهمها محاولات حسين مروة « النزاعات المادية في الإسلام » والطبيب تزيني « من التراث إلى الثورة : حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي وحسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » .

وقد كتب محمد أركون العديد من الكتب بالفرنسية ، وقد ترجم له إلى اللغة العربية أربعة كتب : « الفكر العربي » ، « الإسلام ، أمس وغدا » ، « تاريخ الفكر العربي الإسلامي » ، (بيروت ١٩٨٦) ، « الفكر الإسلامي : قراءة علمية » (بيروت ١٩٨٧) وقد ترجم الكتابين ترجمة ممتازة الدكتور هاشم صالح .

أثارت المنهجية التي طبقها أركون لتحليل الخطاب الإسلامي ردود فعل عنيفة ضده . وهو يقصد بالخطاب الإسلامي القرآن الكريم والمنة وأعمال الصحابة ، بل والممارسات الإسلامية المختلفة عبر العصور .

ولعلنا لا نبالغ لو قلنا أن التشخيص الأساسي لأزمة المجتمع العربي عند أركون تتمثل في الهيمنة الشديدة للخطاب الإسلامي بما يتضمنه من نصوص مقننة في القرآن وأحاديث للرسول الكريم على مجمل حركة المجتمع العربي . وفي تقديره أنه لا بد من تفكيك هذه النصوص (والتفكيك مصطلح منهجي حديث ابتدعه الفيلسوف الفرنسي دريدا) والكشف عن طريقة عملها ، وتخليصها من الأساطير التي تحيط بها (وأركون يستخدم مصطلح الأسطورة بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة ، ولا يقصد الحط من قداسة النص) .

وفي رأيه أن شيوع المقولات التقليدية بخصوص تشكل النص القرآني والحديث والشرعية ، لا ينبغي أن يجعلنا نتوقف فقط عند سؤال هل هي صحيحة أو خاطئة ، ولكن

السؤال الأهم هو : كيف استطاعت هذه المقولات أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة قرون وقرون ؟ هنا - كما يقرر هاشم صالح في مقدمته الممتازة لكتاب أركون « الفكر الإسلامي : قراءة علمية » - « نصطدم بمسألة حاسمة في تاريخ الفكر تخص العلاقة بين العامل الرمزي والعامل المادي وتحول العامل الرمزي إلى قوة مادية ضاغطة تلعب دوراً لا يستهان به في تحريك التاريخ أو إيقاف حركته .

وهذه فكرة بالغة الأهمية ينبغي أن نتوقف عندها طويلاً . ذلك أنه تحت تأثير الأفكار الماركسية ومواء فهمت بطريقة صحيحة أو بطريقة مشوهة ، تم إعلاء شأن العوامل المادية المتعلقة بقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، مع التركيز على الصراع الطبقي ، على حساب العوامل غير المادية كالأفكار والقيم .

ومن هنا فشل العديد من المستشرقين في الفهم الموضوعي لظاهرة « الصحوة الإسلامية » . المنتشرة الآن في الوطن العربي . فحن هنا لمنا بلزاء صراع طبقي ، ولما بلزاء قوى جديدة دخلت مجال الإنتاج ، ولكننا أمام التأثير الطاغى للأفكار الإسلامية - أيا كان تفسيرها - على السلوك الاجتماعي والسياسي لقطاعات عريضة من الجماهير .

هم أركان الأساسى إذن هو الاستفادة من كل المنجزات الحديثة في العلوم الاجتماعية للتحليل النقدي للخطاب الإسلامى وهو يكشف عن منهجه في تقديمه لكتابه « تاريخية الفكر العربى الإسلامى » ، والذي جعل لها عنواناً « كيف ندرس الفكر الإسلامى » .

وهو يبدأ بالكشف عن المبادئ التى ينطلق منها حين يقرر « انى أحرص على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الايديولوجى والسيكولوجى والاجتماعى الذى ينبغي دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة القيام بذلك) باهظاً . كما انى أهدف إلى إخال نوع من البحث الحى الذى يفكر ويتمثل بمشاكل الأمس واليوم ، إما من أجل توحيد ساحة المعانى المنشظية والمبعثرة ، وإما من أجل مواجهة الآثار المدمرة للأيديولوجيات الرسمية . »

وقد أعلن عن برنامج البحثى والذي يضم دراسة الموضوعات الآتية :

- القرآن وتجربة المنذية .
- جيل الصحابة .
- رهانات الصراع من أجل الخلافة / أو الإمامة .
- السنة والتسنن .
- أصول الدين ، أصول الفقه ، الشريعة .
- مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وآفاقها .
- العقل فى العلوم العقلية .
- العقل والخيال فى الأنبيات التاريخية والجغرافية .
- العقل والمخيال (= الخيال) فى الشعر .
- الأسطورة والعقل والمخيال فى الآداب الشفهية .

- الفرقة المدرسية أو المذهبية والمعارف للتطبيقية أو التجريدية (الحس العلى) .
- العقل الوضعى والنهضة .
- العقل ، المخيال الاجتماعى والثورات .
- رهانات العقلانية وتجولات المعنى .

ويحدد أركون هدفه الأساسى من البحث وهو :

« التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلانى والعامل الخيالى (المخيال) ودرجات إنبتاقهما وتداخلهما وصراعهما فى مختلف مجالات نشاط الفكر التى سادت المناخ الإسلامى :

وفى ضوء ذلك كله ، يمكن القول أن أحد أسباب الأزمة العميقة فى المجتمع العربى - فى رأى أركون - هو سيطرة الفهم الأسطورى للدين ، والذي كان من شأنه أن يخفى الجوانب العقلية فيه .

بغير الكشف عن جذور هذا الفهم الأسطورى ، وتعريفه ، وإظهار حقيقة المعارك السياسية والاجتماعية التى دارت باسم فهم خاص للنص الإسلامى كغطاء دينى ، لا يمكن للمجتمع العربى أن يتقدم .

محمد أركون يريد أن يفرد ثورة ثقافية فى مجال تحليل ونقد الخطاب الإسلامى ويبقى التساؤل الهام سلامة تشخيصه للأزمة ، بالتركيز على هذا البعد الواحد .

وفى تقديرنا أن الأزمة الراهنة فى المجتمع العربى ، تتجاوز بكثير هذا العامل الواحد . ولا ينفى ذلك الأهمية القصوى لإنجازات أركون العلمية ، غير أنها بسبب لغتها العلمية المعقدة ، لن يتاح لها أن تؤثر على اتجاهات الجماهير .

إن القضية الأساسية لا تتمثل فى كشف الجانب الأسطورى فى بعض جوانب الخطاب الإسلامى ، ولا فى تعرية التناقضات الداخلية فيه كما سبق أن فعل محمد عابد الجابرى فى كتابه « الخطاب العربى المعاصر » ولكن فى تحليل أسرار جماهيرية الخطاب الإسلامى فى الوقت الراهن . هذا هو السؤال الرئيسى . ولكى نصل إلى جواب صحيح لا بد من فحص مجمل الحركة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى يمور فيها المجتمع العربى فى الوقت الراهن .

وقد نكتشف أن عقم خطاب السلطة ، وانعدام مصداقيته ، من ناحية ، والتهافت الشديد لخطاب المعارضة العلمانية من ناحية أخرى ، هو أحد أسباب جماهيرية الخطاب الإسلامى . ولا يعنى ذلك الغض من القيمة الذاتية للخطاب الإسلامى ، والتى تتسع أساساً من تجذره فى الوجدان الجماعى للجماهير . وهذه حقيقة بسيطة ، ولكن سبق أن تجاهلها أصحاب الخطابات العلمانية ، وهم يفعلون الآن ثمناً سياسياً باهظاً لهذا التجاهل ، يتمثل أساساً فى عزلتهم الشديدة عن الجماهير .

أركون يقدم إبداعات متميزة تضىء لنا للتاريخ الإسلامى ، غير أنه سيبقى اتجاهنا نخبوراً ،

لن يتاح له ببساطة أن يصل للجماهير العربية التي تحركها دوافع شتى ، والتي لا تطبق معالجات علمية متحذقة مبنية على المنهجية الأوربية .

لقد ثبت من الخبرة المصرية في الانتخابات الأخيرة لمجلس الشعب أن الشارع الذي جذب أعداداً غفيرة من الناخبين وجعلهم يصوتون لمرشحي اتحاد حزب العمل والإخوان المسلمين ، كان مكوناً من جملة بسيطة ، ولكن يبدو أن قوتها كانت طاغية . لقد كان الشارع « الإسلام هو الحل » هكذا بغير أى تفصيل . والإشارة البليغة واضحة في مواجهة الأزمة الراهنة - هكذا كان مضمون الشارع - إزاء فشل المشاريع العلمانية ، ليس هناك سوى الإسلام حلاً .

من هنا ينبغي تقييم محاولات المفكرين العرب في مجال قراءة التراث في ضوء وقعها الجماهيري ، وقدرتها على تغيير اتجاهات القطاعات العريضة .

٢ . المجتمع العربي باعتباره عقلاً متهاثراً :

نقد المجتمع العربي من زاوية تقييم أداء العقل العربي من خلال فحص طبيعته ومكوناته ، إتجاه قديم . وهذا الإتجاه أرسى قواعده المستشرقون الذين عنوا بدراسة التراث العربي الإسلامي في مختلف تجلياته .

ونجد في القراءات الإستشراقية للعقل الإسلامي نزاعات عنصرية واضحة . وهذه النزاعات يمكن ردها أساساً إلى ما يطلق عليه « نزعة المركزية الأوربية » ، ونعني بذلك اعتبار أوربا هي المعيار الذي يقاس على أساسه مختلف الخبرات والتجارب والنماذج الإنسانية غير الأوربية . وهكذا فإن المتأثرين بهذه النزعة من المستشرقين عادة ما يعرضون - في مجال المقارنة - تجارب وخبرات الأمم الأخرى على المعيار الأوربي لكي يقرروا مدى التقدم أو التأخر ، ودرجات الصواب والخطأ ، ووجوه السلبيات والإيجابيات .

ولم يفلت العقل الإسلامي من هذه الدائرة الفكرية المتعصبة . فقد وصف العقل الإسلامي - في كتابات المستشرق « جب » Gibb على سبيل المثال أنه عقل ذري ، يعنى بالجزئيات ، وعاجز عن التركيب . وليس بعيداً عن مثل هذه المعالجات الإستشراقية ، الكتابات الغربية عن الشخصية القومية العربية ، والتي وصفت وخصوصاً - في الدعايات الإسرائيلية والصهيونية - بأنها شخصية سلبية ، تتسم بالهروب من الواقع ، والعجز عن مواجهته ، وهي - في نظرهم - شخصية تتأثر بالأقوال ، وتفتقر اللغة العربية بالفاظها المجنحة ، مما يجعلها في النهاية عاجزة عن الفعل .

وقد التفتت أدبيات النقد الذاتي العربية هذا الخيط ، ونعني النظر إلى أزمة المجتمع العربي من خلال تشخيص العقل العربي ، ولكن من منظور متحرر طبعاً من النزاعات العنصرية الإستشراقية .

العقل العربي في نظر بعض المفكرين العرب يحتاج إلى تحديث لأنه عقل ساكن هيمن الجمود على جنباته ، كما نرى في كتابات المفكر اللبناني حمن صعب ، وهو عقل يحتاج إلى .

نقد جذرى يكشف عن الأنظمة المعرفية الأساسية التى يقيم عليها كما نرى فى كتابات المفكر
المغربى محمد عابد الجابرى .

غير أن محاولة حسن صعب فى كتابه « تحديث العقل العربى : دراسات حول الثورة
الثقافية للتقدم العربى فى العصر الحديث » الذى نشر عام ١٩٦٩ تختلف اختلافاً جوهرياً عن
كتاب محمد عابد الجابرى الأساسى « نقد العقل العربى » بجزئيه : تكوين العقل العربى
(١٩٨٤) وبنية العقل العربى (١٩٨٦) .

فى الوقت الذى تبنى فيه حسن صعب نظرية التحديث الغربية التى يلخص مبادئها
الأساسية فى الحرية الإنسانية ، والتجريبية العلمية ، والتنظيمية العقلانية ، والإبداعية الفكرية ،
نجد الجابرى يقوم بمحاولة جسورة لقراءة التراث العربى الإسلامى وفق منهجية تحليل الخطاب
التي ذاعت فى فرنسا على يد ميشيل فوكو وغيره من الباحثين كما نكرنا من قبل .

ومن هنا أهمية أن نقف قليلاً لتقييم محاولة الجابرى . أول ما يلفت النظر أن الجابرى
يعتبر أن تحليل العقل العربى تأخر فى الفكر العربى مائة سنة على الأقل ! ذلك أن نقد العقل
كما يقول فى تقديم « تكوين العقل العربى » جزء أساسى وأولى من كل مشروع للنهضة .
ويتساءل : وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض ، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته
ومفاهيمه وتصوراته ورواه ؟

غير أن العقل العربى - فى رأى الجابرى - قرأ قراءات إستشراقية أو سلفية أو قومية
أو يسراوية توجهها نماذج سابقة ، أو شواغل أيدىولوجية ظرفية جامحة ، مما جعلها لا تهتم
إلا بما تريد أن تكتشفه .

ولكن ما هو العقل العربى ؟

العقل العربى عند الجابرى - هو جملة المبادئ والقواعد التى تقدمها الثقافة العربية
للمتمتعين إليها كأساس لاكتساب المعرفة ، أو لنقل : تفرضها عليهم كنظام معرفى ، (الجابرى ،
ج ١ ، ص ١٥) .

ومصطلح النظام المعرفى Epistémé - الذى يستعيره الجابرى من ميشيل فوكو وإن كان
قد يعطيه معانى مختلفة - يعنى :

« جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطى للمعرفة فى فترة تاريخية ما بنيتها
اللا شعورية » أو بعبارة مختصرة : النظام المعرفى فى ثقافة ما هو بنيتها اللا شعورية ، .

وينصب عمل الجابرى أساساً على اكتشاف وتحليل الأنظمة المعرفية الأساسية التى قامت
عليها الثقافة العربية الإسلامية وهى على الترتيب التالى :

النظام المعرفى البيانى الذى يؤسس للموروث العربى الإسلامى الخالص (اللغة والدين
كنصوص) (علوم النحو والفقه والكلام والبلاغة) .

والنظام المعرفى العرفانى الذى يؤسس قطاع اللا معقول فى الثقافة العربية الإسلامية ،

أو ما يطلق عليه الجابري العقل المستقبل » (طريق الإلهام والكشف) .

وأخيراً النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية : (الأرسطية خاصة) .

(البرهان في العربية هو الحجة الفاصلة البينة) .

وفي ضوء ذلك كله يشخص الجابري أزمة المجتمع العربي على أساس أنها ناجمة عن تفكك هذه النظم الثلاثة واختلاط مفاهيمها وتداخلها .

وهذا التداخل مسميه « التداخل التلقيني » ويقصد به التداخل بين بنيات لا بوصفها بنيات مستقلة بنفسها محصنة بقدرتها على استعادة توازنها الذاتي كلما دعت الحاجة إلى ذلك ، بل بوصفها بنيات فقدت هذه القدرة وصارت مفككة أو قابلة للتفكك عند أول محاولة .

ومن هنا فالخروج من الأزمة لا يمكن أن يتم إلا عبر عملية إعادة تأسيس للنظم المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية ، أو الحاجة - بعبارات الجابري - إلى عصر تدوين جديد .

إن الجابري يختم كتابه الهام بتشخيص الساحة الثقافية الراهنة من خلال الكشف عن تجليات العقل العربي المعاصر ، وهو يجدها ساحة غريبة لأن القضايا الفكرية والسياسية والفلسفية والدينية التي تطرح للإستهلاك « والنقاش » قضايا غير معاصرة لنا : « إنها إما قضايا فكر الماضي تجتر اجتراراً من طرف قسم كبير من المتعلمين والفقهاء والعلماء والأدباء ، أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم في الماضي محكومين بكل سلطاته الظاهرة منها والخفية ، السياسية والأيدولوجية .. وأما قضايا فكر الغرب تجتر هي الأخرى اجتراراً ، بعد أن قطعت من أصولها وأخرجت من ديارها وأصبحت مشردة وأحياناً لقيطة تغتفر إلى الكل الذي يعطيها معناها ، وليس هذا الكل شيئاً آخر غير تراث الغرب نفسه ... ومن هنا كانت الساحة الثقافية العربية الراهنة ساحة فكر مغترب .. » (الجابري ، ج ٢ ، ص ٥٧٢) .

الشكل المطروح ليس هو ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث ، بل كيف ينبغي أن نفهم التراث ؟ ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير ، من أجل النهوض ؟

هكذا تحدث محمد عابد الجابري . وإذا كان صحيحاً أن محاولته الجسورة المبدعة ساعدتنا كثيراً على كيف نفهم التراث ، غير أنها لم تستطع الإجابة على السؤال - المشكلة : من أين وكيف يمكن أن نبدأ التغيير من أجل النهوض .

٣ . المجتمع العربي باعتباره بنية اجتماعية قسمة :

لعل الانتقادات التي يوجهها المفكر الفلسطيني الدكتور هشام شرابي الأستاذ بجامعة جورج تاون للمجتمع العربي ، وهو يصدد تشخيص أزمته ، أن تكون أكثر الانتقادات شمولاً وحدة في نفس الوقت . وهذه الانتقادات تستمد أهميتها القصوى من كونها تصدر عن نظرية متكاملة لتوصيف المجتمع العربي وتحديد مظاهر أزمته ، والبحث عن الحلول ..

نجد هذه النظرية فى كتاب هشام شرابى الأخير « البنية البطريركية : بحث فى المجتمع العربى المعاصر » الصادر عن دار الطليعة فى بيروت عام ١٩٨٧ .

ومما هو جدير بالذكر أن الكتاب فى طبعته العربية هو ترجمة عن الكتاب الذى ألف أصلاً باللغة الإنجليزية وكان له عنوان مختلف :

« البطريركية المحدثه : نظرية فى التغير الاجتماعى المشوه » ، ولعل العنوان الإنجليزى الأصلى أصدق دلالة على إتجاه المؤلف .

يستفيد هشام شرابى فى منهجيته ومصطلحه بمدرسة تحليل الخطاب الفرنسية وبمنهج التفكير عند دريدا وغيره من المفكرين المعاصرين أصحاب الفقوحات النظرية والمنهجية الجديدة ، وإن كان يطبقها بطريقة إبداعية .

قد تختلف معه هنا أو هناك ، غير أنه فى الحقيقة يطرح على العقل العربى المعاصر أسئلة ومشكلات هامة تحتاج إلى تأمل طويل .

للمجتمع البطريركى الحديث عند هشام شرابى مقولة تحليلية ونوع أو نموذج مجرد ومبدأ تفسرى ونظرية مكتملة فى نفس الوقت .

وهو يشير إلى شكل عام من المجتمع التقليدى الذى تأثر بالحدائث .

والمجتمع عنده يشمل البنى الاجتماعية الكلية (المجتمع والدولة والاقتصاد) والبنى الاجتماعية الجزئية (العائلة أو الشخصية الفردية) .

والمجتمع التقليدى الحديث يعد فى الواقع ناتجاً من نواتج هيمنة أوروبا الحديثة ، وذلك لأن عملية التحديث وفقاً لمعطيات المجتمع البطريركى لا يمكنها إلا أن تكون مبنية على التبعية . وعلاقات التبعية تؤدى حتماً لا إلى الحدائث ، بل إلى مجتمع بطريركى « ملقح بالحدائث » ، بحيث أن عملية التحديث تصبح نوعاً من الحدائث المعكوسة .

وقد تعقب هشام شرابى التكوين الاجتماعى للنظام البطريركى الحديث وعلاقاته الاجتماعية وأصوله التاريخية وتشكله فى عصر الإمبريالية . ونقنع فى عرضنا الوجيز لأفكار هشام شرابى بالتركيز على « الخطاب البطريركى الحديث » أو ما يطلق عليه شرابى المقال البطريركى الحديث ، وإن كنا نفضل كلمة الخطاب على كلمة المقال لشيوعها الآن فى الأدبيات العربية .

يقرر هشام شرابى أن النظم العربية القائمة تحتكر الكلام ، باعتباره شرطاً للإستمرار والإستمرار . ومن هنا الدور الذى يقوم به ما يسميه الكلام اللاحوارى (المونولوج) فى جميع أشكال الخطاب البطريركى الحديث يظهر نمط الخطاب اللاحوارى فى ميل أصحابه إلى استثناء المتكلمين الآخرين أو تجاهلهم . غير أن النمط اللاحوارى موجود فى صلب الخطاب ذاته ، بمعنى أنه ليس ناجماً عن القوة أو السلطة وحدها ، بل أيضاً عن اللغة ذاتها لأنها تشجع البلاغة على حساب الحوار .

وخطورة الخطاب اللاحوارى حين يسود المجتمع تبدو فيما يتعلق بنظرية المعرفة ،

وذلك فيما يتعلق بطريقة إثبات الحقيقة أو تقدير صحة الوقائع . فجميع أنواع الكلام اللا حوارى تستبعد ، بإلحاحها على نيل الموافقة ، أى خلاف فى رأى أو أى تساؤل أو تحفظ أو تعديل . وبناء على ذلك لا يظهر فى الكلام أو الكتابة على النمط اللا حوارى أى شك أو تردد . فالحقيقة التى تؤكد فى الخطاب اللا حوارى هى الحقيقة المطلقة المرتكزة أولاً أو أخيراً على الوعى أو على الخيال الاجتماعى .

وغنى عن البيان أن سيادة الخطاب اللا حوارى فى المجتمع يعنى نفياً لخطاب الآخر . فالحوار يعنى على العكس أنه ليس هناك خطاب نهائى ، على أساس أن حرية التساؤل وحدها هى التى تؤدى إلى المعرفة الحققة . فالحقيقة ليست من فعل المطلقة بل هى نتيجة بحث ونقد واتفاق فى رأى والنظر .

ومن الممكن التعبير عن الخطاب اللا حوارى بأشكال مختلفة تبعاً لإطاره المحيط . فصاحب الخطاب المهيمن هو الأب فى الأسرة ، والمعلم فى المدرسة ، والشيخ فى الجماعة الدينية أو القبيلة ، والحاكم فى المجتمع بصورة عامة . ولا يستمد هذا الخطاب معناه المدرك مما يقوله الفرد ، بل من بنية الكلام ذاتها . ومع أنها بنية تنتج أيضاً أشكالا من المعارضة يتسم بها خطاب المجتمع البطركى الحديث ، أى الثروة والاحتياج وسرد الروايات والالتزام بالصمت (لأن المناقشة أو المعارضة فى أطر كهذه لا يمكن القيام بها لا بشكل سرى أو بعيداً عن سماع السلطة) .

ويرى هشام شرابى أن الخطاب البطركى الحديث قد عبر عن نفسه فى السنوات المائة الأخيرة بلغات ثلاث لكل منها مفرداتها ومفهوماتها الخاصة ، وترتكز كل منها على عالم مختلف أو ثقافة مختلفة دون أن يكون الترابط بينها منعماً هناك :

أولاً : عالم الأريف (فلاحون وقبائل) وثقافته .

ثانياً : عالم وثقافة يميزان البروليتاريا الحضرية والبورجوازية الصغيرة اللتين تشكلان من حيث اللغة والبيئة الثقافية ، امتداداً للأريف ، مع أنهما قد أصبحتا مختلفتين عنه .

ثالثاً : عالم وثقافة يميزان البورجوازية الوسطى والعليا ، أى مجتمع الرفاهية والثروة والثقافة للنخبوية أو الرفيعة .

هذه فكرة عامة عن تصور هشام شرابى لوظيفة الخطاب وأنواعه المختلفة فى المجتمع البطركى فى المجتمع العربى الذى يعتبره مجتمعاً بطرئياً حديثاً وهو يقسم مراحل تطوره إلى أربع مراحل :

للمرحلة العثمانية : الحركة الإصلاحية والحركة العلمانية الإصلاح الإسلامى ، (١٨٨٠ - ١٩١٨) العلم ، والديمقراطية .

للمرحلة الأوروبية : القومية ، الحركة الإسلامية ، الاشتراكية الليبرالية ، الوحدة (١٩١٨ - ١٩٤٥) العربية ، الاحياء الإسلامى ، النظرية الاشتراكية .

مرحلة الإستقلال : نظام الدول المتعددة ، التطور الرأسمالي ، التطور
(١٩٤٠ - ١٩٨٠) غير الرأسمالي ، القومية ، الإشتراكية ، الإسلام .

مرحلة ما بعد الإستقلال : الحركة الأصولية السياسية ، الحركة النقدية العلمانية .
١٩٨٠ .

إذا كانت هذه هي سمات المجتمع البطرركي الحديث بينيته القمعية ، أليس هناك مجال
للأمل في تغيير يلحق به ، وكيف ؟

للإجابة على هذا السؤال يرصد هشام شرابي ما يطلق عليها الحركة النقدية الجديدة التي
يعتبر كتاباتها تشكل أول عملية نقد جدية للنظام البطرركي الحديث ولثقافته . وقد استوحيت هذه
الكتابات المركزة على طرق « العلوم الإنسانية » في التحليل ثلاثة اتجاهات أساسية :

— الجانب النقدي من العلوم الاجتماعية المتجلى - أمريكية .

— الماركسية الغربية .

— النظرية البنوية وما بعدها في فرنسا .

وتهدد الحركة النقدية الجديدة بوصفها قراءة مناهضة للنص البطرركي الحديث بتقويض
مفاهيم الخطاب السلطوي المسيطر وأصاليه وقيمه ومسلّماته وذلك على عدة مستويات :

— على المستوى اللغوي ومستوى التأويل والمستوى الاجتماعي ومستوى الفكر والعمل .

وأهم ما أنجزته هذه الحركة هو نفاذها إلى ميادين لم يكن يفكر فيها مثل السلطة وقضية
المرأة وسيطرة النص الديني .

غير أن شرابي في تقييمه النهائي للنقاد العرب الجدد لا يعتبرهم سوى نقاد منهجيين أكثر
منهم أصحاب نظريات أصيلة .

فحتى الآن هم مستغرقون في عملية نقد المجتمع ، ولم تظهر لهم بعد نظرية أصيلة
وجديدة .

وبعد ما يستعرض شرابي الأزمة العربية من الثلاثين سنة الأخيرة ويحدد أصولها يصل
إلى نتيجة نهائية حين يطرح سؤاله الأخير :

كيف يمكننا العمل في الواقع اليومي ؟ هل يمكننا مثلاً تحويل العلاقة بين الدولة ومواطنيها
من علاقة مبنية على العنف إلى علاقة مبنية على القانون ؟

الجواب العملي : بالطرق القانونية لوسائل يدعمها الشعب .

ويصدر في ذلك عن مبدأ هو أن وسائل النضال تتغير بتغير شروطه .

إن طريق التجدد في زاوية النموذج الديمقراطي الراديكالي ، الذي يبنّاه شرابي يقتضي
اتباع طريقة مزدوجة : نقدية نضالية في أن واحد .

— فهي نقدية في الأشكال والمواقف التي اتخذتها الحركة النقدية الجذرية .
— وهي نضالية على نمط حوارى لا عنفى تتخذ في العصيان للمعنى شكلاً أساسياً من أشكال
النفي والرفض والمجابهة .

بالرغم مما يقدره شرابى من منهجية التعبير في المجتمع العربى ، إلا أنه - في كلمة
ختامية يقتبس من المفكر الماركسي الإيطالي المعروف جرامشي قوله :
« إن تشاؤم العقل لا يقاومه إلا تفاؤل الإرادة » .

وهكذا من خلال استعراض أفكار محمد أركون ، ومحمد عابد الجابرى ، وهشام شرابى
نكون قد عرضنا لأبرز المداخل فى الفكر العربى المعاصر التى حاولت تشخيص الأزمة .
يبقى أن ننقل إلى عرض لصور المستقبل العربى التى تتخذ من الأزمة الراهنة منطلقاً
لها .

ثالثاً : صور المستقبل العربى

أصبحت البحوث المستقبلية فى السنوات الأخيرة مثار اهتمام عديد من الباحثين فى الشرق
والغرب . وهو ميدان زاخر بالخلافات الأيديولوجية بين علم مستقبل ماركسى وعلم مستقبل
بورجوازى ، وبالتمايزات المنهجية التى تبدو فى المناهج والأساليب المستخدمة .

ومن بين الأساليب المستخدمة ما يطلق عليه صياغة السيناريوهات السياسية . التى تقوم
عادة على تحديد نقطة بداية ، يبدأ منها صياغة عدة سيناريوهات مستقبلية بشروط محددة .

ولن ندخل هنا فى صميم المناقشات المنهجية فى هذا الموضوع ، ولكننا سنقتنع باستعراض
وتحليل صورتين للمستقبل العربى أحدهما رسمت من خارج الوطن العربى وصاغها
مايكل هدمون مدير مركز الدراسات العربية بجامعة جورج تاون الأمريكية ، والثانية صاغها
فريق بحث عربى تشكل فى إطار مركز دراسات الوحدة العربية ، أنجز مجموعة دراسات هامة
بعنوان « إستشراف للمستقبل العربى » .

١ - صورة مستقبلية من خارج الوطن العربى :

قدم مايكل هدمون بحثه فى إطار مؤتمر علمى كبير شارك فيه مجموعة كبيرة من
الباحثين العرب والأجانب ، وكان عنوان بحثه « الدولة والمجتمع والشرعية ، دراسة عن
الأممولات السياسية العربية فى التسعينات » . وقد نشرت أعمال المؤتمر فى كتاب بالإنجليزية
وترجم إلى العربية بواسطة مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان « العقد العربى القائم ،
المستقبلات البديلة ، بيروت ، ١٩٨٦ » .

يصوغ مايكل هدمون ثلاثة سيناريوهات :

الأول منها استمرار للوضع الراهن القائم .

الثاني يمثل حقبة اضطراب من علاماتها نهاية السيطرة السلطوية الشديدة وانهيار النظام .

الثالث : يشمل في تطوير أنظمة سياسية أكثر شرعية تتميز بحكومة أشد تملكاً ، وبمشاركة شعبية أكبر دلالة ، وبكفاءة أعظم وهذا السيناريو الثالث قد يشمل على صيغ بنوية وأيديولوجية متنوعة في الأنماط المختلفة : الليبرالية التعددية ، أو الملكية الدستورية ، أو الاشتراكية ذات الحزب الواحد ، أو النقيضة الوطنية ، أو الإسلامية .

وأياً كانت الصيغة ، فإن السمة المتميزة لمعطيات السيناريو الثالث ستكون الدولة التي يحظى حكامها بتأييد عناصر مجتمعية عريضة ، وتملك مؤسساتها القدرة على النقل المنظم للسلطة ، وإقامة الإتفاق الجماعي في الرأي ، وتنظيم الصراع في مجتمعات التسعينات العربية المجزأة .

السيناريو الأول : للوضع الراهن :

« يبدو أن نمو الدولة ، ونمو قدراتها على التحكم ، مع أواسط الثمانينات ، قد سبق التغيرات المجتمعية التي تتولد عنها المطالب السياسية ، في كل من البلدان العربية الكبيرة والصغيرة على حد سواء » .

ومن المنظور الطبقي فإن العنصر المسيطر أي البورجوازية ، منقسم على نفسه وأضعف من أن يتحكم في الدولة ككل وأن يفرض مصالحه الضعيفة ، بينما العناصر المسودة ، أي فقراء الحضر والريف ، أكثر تشتتاً من أن تمثل تحدياً حقيقياً .

« .. ويبدو أن تركيبة حكيمة من أنشطة المعارضة ، المدججة ، ومن الوجود الأمني القوي ، قد تكون كافية لأن تسمح للحكم أن يخرجوا سالمين من الجو السياسي العاصف » .

السيناريو الثاني : حقبة الاضطراب :

الفرضية الأساسية هنا « أن الدولة قد تكون أكبر ولكن ليس بالضرورة أقوى . وهو يعني الشك فيما إذا كانت الدولة تطور سلطتها الأخلاقية في تعادل مع تعزيزها لتكنولوجيا السيطرة .

وتتمثل الصيغة الأساسية لسيناريو « حقبة الاضطراب » في فشل الدولة في أن تكتسب الشرعية في نظر المجتمع .

وإذا ما أصبح سيناريو « حقبة الاضطراب » مميزاً للسياسات العربية في التسعينات ، فهناك أنماط متنوعة تتراوح فيما بين الحكومة شبه المستقرة وبين الفوضى .

وهذه الأنماط الخمسة :

— بيروقراطية سلطوية .

— سلطوية شعبية : (خلق شعبية جماهيرية من خلال أيديولوجية تعبئة وقد يضاف الإسلام الميامي بصورة أو أخرى صيغة شرعية على أنظمة سلطوية - شعبية خلال السنوات القادمة) .

— الحرس الإمبراطوري : (حكم تتوالى عليه زمر عسكرية يتوالى كل منها على السلطة بقوة السلاح) .

— لفوضى الشاملة : (نموذج لبنان) .

السيناريو الثالث : حقبة الشرعية :

تغيرات سياسية جوهرية وظهور حكومة ترتكز على قاعدة اجتماعية عريضة وتسمى على المصالح الطبقية الخاصة . بعبارة أخرى تكون هناك أولوية للسياسة وسيكون لها استقلالها الجزئي .

والسؤال هو ما الذى يدعم سيناريو الأمر الراهن ؟

خمس توجهات ثلاثة منها داخلية تتعلق بالمجتمع العربى ، والآخرا خارجيان .

التوجهات الداخلية :

- ١ - النمو المتواصل لمنظمات أمن الدولة .
- ٢ - الرغبة المتزايدة فى نظام مستقر تقوده نخب ديمقراطية ذات فعالية متزايدة وغير مقيدة بالإعتبارات المحلية .
- ٣ - الضعف التنظيمى والعقائدى لمجموعات المعارضة .

التوجهات الخارجية :

- ٤ - توازن القوى على المستويين الإقليمى والدولى .
- ٥ - النظام الإقتصادى العالمى الذى يضمن الأمن للنخب العربية ، ويضع فى الوقت نفسه القيود على اتخاذها للقرار الميامى .
- ٥ - ومن ناحية أخرى ما هى عوامل التغيير ؟

ثمانية توجهات ثلاثة منها منشؤها اجتماعى أو خارجى وهى :

- ١ - انخفاض عائدات النفط .
- ٢ - تكاثر عناصر التغيير الاجتماعى الموجهة .
- ٣ - إعتبارات إسقاط المشروعية عن « الرابطة الأمريكية » .

وتنشأ التوجهات الخمسة الأخرى عن النظام السياسى المحلى وتضم :

- ٤ - ضعف القيادة وعدم كفاءة صنع السياسات .
- ٥ - عدم كفاية المشاركة السياسية .
- ٦ - الضعف المحتمل للسيطرة على أجهزة الأمن البيروقراطية .
- ٧ - بدء حدوث تطور تكنولوجى فى جانب المعارضة .
- ٨ - الاحياء العقلدى .

والسؤال الأخير هنا هل عوامل التغيير ستؤدى إلى السيناريو الثانى (حقبة الاضطراب) أم إلى السيناريو الثالث حقبة الشرعية ؟ سؤال يصعب الإجابة عليه .

ونوجز تعليقنا على هذه الصورة المستقبلية المرسومة من خارج الوطن العربى بأنها تقوم أساساً على فكرة لفتح التمسق السلطوى المغلق للنظام السياسى الراهن نحو نسق أكثر انفتاحاً ، يتوقف على السلوك السياسى للنخب الحاكمة والمعارضة ما إذا كان سينتج إلى الاضطراب أم إلى الشرعية .

٢ - صورة مستقبلية من داخل الوطن العربى :

نتيجة تأثر فريق استشراف مستقبل الوطن العربى بالتوجهات الأيديولوجية لمركز دراسات الوحدة العربية الذى أشرف على الموضوع ، وتركيزه على الوحدة العربية باعتبارها الحلم والهدف ، تمت صياغة السيناريوهات على أساس مدى اقترابها أو ابتعادها عن الوحدة العربية .

السيناريو الأول : استمرار الوضع الراهن ، وللذى يركز فيه أساساً على سلبات الدولة القطرية .

السيناريو الثانى:ضرب من ضروب التتميق والتعاون بين الدول العربية .

السيناريو الثالث:الوحدة بين الدول العربية .

ويلاحظ أن هذه الصورة المستقبلية المرسومة من داخل الوطن العربى أكثر ابتعاداً عن الواقع العربى وتطوراته المحتملة ، نتيجة وقوعها فى أسر حلم القومية العربية الذى أثر على مسار المشروع البحثى كله ، فى حين أن الصورة التى رسمها من بعيد مايكل همسون تعد - فى نظرنا - أقرب اقتراباً من الواقع العربى ، وأكثر منهجية ودقة فى فهم التغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية التى يمور بها المجتمع العربى فى الوقت الراهن .

خاتمة

فى رأى عديد من المثقفين والباحثين العرب أن استمرار الأزمة دليل على عدم وجود البديل أو ضعفه . ولا يقصدون هنا البديل ، السياسى منه . وإنما يقصدون المشروع الاجتماعى والثقافى والسياسى الذى سبق للنهضة العربية أن شهدت نماذج سابقة له . وهذا المشروع الشامل هو ما يشار إليه الآن بمصطلح أصبح دائماً هو « المشروع الحضارى » .

١ - تعريف المشروع الحضارى :

وبالرغم من ذبوع المفهوم إلا أنه لم تجر حتى الآن محاولة محددة لتعريفه ، مع الأهمية القصوى لذلك . وباعتبارنا من أنصار هذا التصير ، ومن الداعين لمشروع حضارى جديد ، فقد اهتمنا بتعريفه تعريفاً دقيقاً فى ضوء مراجعة شاملة للأدبيات السياسية فى الموضوع . وتعريفنا للمشروع الحضارى أنه :

« تصور لإعادة صياغة مجتمع ما ، فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، ويحيث يجد هذا التصور طريقه إلى التطبيق . وفى إطاره يتم بناء الفرد وفق نسق عقائدى معين ، كما تتم إعادة صياغة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، بما يحقق النظرة الجديدة للعالم التى يتبناها المشروع » .

والمشروع الحضارى - بحسب هذا التعريف - لا بد أن يمثل استمراراً من ناحية وانقطاعاً من ناحية أخرى مع التصورات القديمة عن السياسة والمجتمع . ويمكن القول أن نجاح المشروع يتوقف على قدرته فى تثبيت وترسيخ القيم الجديدة من خلال ممارسات سياسية واجتماعية وثقافية ، تقوم أساساً على المشاركة الشعبية ، وفى إطار إشباع الحاجات المادية والروحية الأساسية للجماهير العريضة » .

٢ - نظرة نقدية موجزة على المشاريع الحضارية المطروحة :

فى ضوء تعريفنا للمشروع الحضارى يمكن القول أن لدينا فى الوقت الراهن أربعة مشاريع حضارية مطروحة هى : المشروع القومى والماركسى والليبرالى والإسلامى .

وإذا كان المقام لا يتسع للإفاضة فى تحليل كل مشروع بصورة نقدية لبيان سلبياته وإيجابياته ، فإننا نقتع بالتركيز على سلبيات كل مشروع ، لأننا نطلق من فكرة رئيسية مفادها أن المشاريع المطروحة تقصر عن إشباع الحاجات الأساسية للجماهير العربية ، نظراً لجمودها ، وعجزها عن الإبداع والتجديد الذاتى ، الذى كان من شأنه أن يجعلها أكثر مواءمة لروح العصر ، وأفضل تكيفاً مع المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية .

وفى تقديرنا أن ما يعيب المشروع القومى هو إنكار رموز الدولة القطرية وإيجابياتها وتجاهل الخصوصيات الثقافية فى بلاد الوطن العربى والتركيز على تحقيق الوحدة من خلال النخبة ، وعدم حل التناقض النظرى والعملى بين العروبة والإسلام .

أما المشروع الماركسي فيعيبه الانعزال التام عن الجماهير وعدم القدرة على التجدد
الفكري والعجز في التعامل مع الظاهرة الدينية .

وإذا نظرنا للمشروع الليبرالي نجد أنه يتبنى مفاهيم القرن التاسع عشر وبداية القرن
العشرين الليبرالية ولا يلتفت إلى النظرية الليبرالية الجديدة في العالم الرأسمالي ذاته ، وهو من
ناحية أخرى يتجاهل بعد العدالة الاجتماعية .

ونصل أخيراً إلى المشروع الإسلامي فنجدته يتسم بغموض الشعارات وغياب البرامج
الخاصة بالسياسات الاقتصادية والاجتماعية ، وهو يفتقر القدرة على الحوار مع التيارات
السياسية الأخرى .

وإذا طرحنا على أنفسنا السؤال : هل ستمتصر هذه الأيديولوجيات بصورة أو بأخرى في
المستقبل ؟

يجيب محمد عابد الجابري على ذلك بالإيجاب حين يقرر في مقال له : أن هذه التيارات
ستقود المرحلة المقبلة ... فنحن نعتقد أن تواجدهم التيارات الأربعة المذكورة (القومية والليبرالية
والماركسية والسلفية) على الساحة العربية سيظل قائماً لمدى طويل ، وأن تداولها الهيمنة في
هذه الساحة سيستمر لمدى أجيال (الجابري ، إعادة البناء ، اليوم السابع ، العدد ٢١٢ - ٣٠
مايو ١٩٨٨ ، ص ٤٦) .

ونحن نختلف مع الجابري في توقعاته . في تقديرنا أنه ليس هناك مستقبل للماركسية في
العالم العربي اللهم إلا إذا تجددت ، وفي هذه الحالة سيبقى دورها محصوراً في تدعيم المنهج
العلمي في تحليل المجتمع .

ويبقى الأمل مفتوحاً أمام تأليف حي وخلق لمشروع حضاري قومي جديد عناصره
الحفاظ على الهوية الثقافية الإسلامية واعتبارها رافداً أساسياً لتطوير المجتمع وإثراء الشخصية
الإنسانية ، والعدالة الاجتماعية التي تضمن الحد الأدنى لعدالة توزيع الثروة كل ذلك في إطار
أوسع مدى من الحرية للوطن والمواطن على السواء .

الفصل الرابع

الاستراتيجية العربية والوعي التاريخي

مهما كان من شمول التعريف الذى ننتبناه للاستراتيجية ، والذى لا يقع بالتركيز على الجوانب العسكرية ، وإنما يتسع ليشمل الجوانب الاقتصادية والميساية والاجتماعية والثقافية والنفسية^(١) ، فإنه سيظل ناقصاً ، ما لم يكتمل بإضافة بعد أسامى له ، وهو الوعي التاريخي .

والوعي التاريخي - فى واحد من تعريفاته الدقيقة - هو : البنية الكلية لمختلف الأشكال التى نشأت تلقائياً ، كالرواية والحكاية والأسطورة ، أو تلك التى أبدعها العلم ، والتى عن طريقها يعى المجتمع ماضيه ، من خلال إعادة إنتاج الأحداث وتقييمها . أو بعبارة أخرى ، التى من خلالها يعيد المجتمع إنتاج حركته عبر الزمان^(٢) .

وما أشد حاجتنا هذه الأيام التى يمر بها النضال العربى الفلسطينى ضد الإحتلال الإسرائيلى فى الضفة الغربية وغزة فى مرحلة حاسمة إلى أن نستعيد وعينا التاريخي .

إن الإنتفاضة الفلسطينية ، والتى هى ثورة شعبية ، بكل ما تحمله كلمة الثورة من معنى^(٣) ، ليست مقطوعة الصلة بالتراث العربى النضالى فى العصر الحديث ، بل هى حلقة فى سلسلة ممتدة من الهبات والإنتفاضات وحروب التحرير الشعبية التى انطلقت فى العالم العربى ضد الإستعمار الأجنبى بكل صوره وأشكاله ، ما كان منه مجرد إحتلال عسكري ، أو ما كان استعماراً إستيطانياً كالإستعمار الإستهيطانى الفرنسى فى الجزائر ، والإستعمار الإستهيطانى الصهيونى فى فلسطين .

وليس هناك من شك فى أن الصدمة الحضارية البالغة العنف التى أصابت المجتمع المصرى العربى حين انتصر الفرنسيون على جيش المماليك فى حملة نابليون المعروفة ، كانت بداية - ولعلها كانت مواصلة - لنهضة شاملة فى الوطن العربى ، كان هدفها سد الفجوة العميقة بين التخلف السائد والتقدم الأوروبى . وهذه النهضة التفتت منذ وقت مبكر إلى أهمية تحديث التكنولوجيا العسكرية ، ليس فقط من خلال استيراد السلاح من مختلف مظاهه ومصادره فى أوروبا ، ولكن باقتحام الطريق الأصعب ، وهو إقامة مصانع وطنية لإنتاج السلاح ، وهو درس قديم ، علينا أن نستعيده ، إذا شئنا أن نمتلك إرادتنا الميساية .

لقد وضع العرب أمام أعينهم - كشعوب مضطهدة - منذ الربع الأخير من القرن الماضى مهمة التحرير القومى . وتحولت الإنتفاضة العفوية الطارئة التى قاموا بها ضد مظالم الأتراك إلى نضال واع ، من أجل الحرية والاستقلال^(٤) . وقد اتخذت حركة التحرير القومى فى

مختلف البلاد العربية أشكالاً مختلفة تحدثت بحسب الظروف الخاصة بكل بلد ، ووفقاً لنوع الهيمنة الأجنبية التي فرضت عليها ويقرر الباحث الفرنسي المعروف جاك بيرك في هذا الصدد أنه لا بد من بحث كل ما جرى في الوطن العربي من مشرقه إلى مغربه حتى تكتمل صورة النضال العربي ضد الإستعمار الأجنبي^(٥) . وما يشير إليه جاك بيرك يمثل في الواقع ضرورة علمية حتى لا نقع أسرى التواريخ الجزئية القطرية ، التي مهما بالغت في التفاصيل ، فإنها - بحكم جزئيتها - لا يمكن أن تكتسب ملامحها الحقيقية ، إلا في ضوء تلاحمها مع معارك النضال في مختلف البلاد العربية .

ومن هنا أهمية إبراز التاريخ القومي العربي العام ، والذي ينبغي أن يركز على المكان والزمان ، ليس ذلك فقط بل عليه أن يستظهر الخبرات المشتركة ، والأثر التاريخي للمعارك النضالية في بلد عربي ما على الوعي السياسي والمهارات الكفاحية في بلاد عربية أخرى . إن الذاكرة السياسية للشعب تتشكل عادة من طبقات فوق طبقات ، تحفل بالأحداث والتكريرات والخبرات ومسير الأبطال والقادة الوطنيين^(٦) . وإذا كانت جذوة النضال قد تنخبو في مرحلة تاريخية ما - نتيجة عوامل تاريخية معقدة داخلية أو خارجية - فإنها سرعان ما تتلح من جديد ، مزودة بلهيب المعارك الماضية ضد الأجنبي المستعمر ، مستفيدة من عبر العثرات والهزائم ، مسلحة بتكريرات المواجهات والانتصارات . في تاريخ الشعب المصري الحديث هناك سلسلة لا تنقطع بين ثورة عرابي وثورة ١٩١٩ وثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ التي ورثت وطورت خبرات الشعب النضالية .

وفي تاريخ الشعب الجزائري هناك رابطة وثيقة بين النضال الوطني الذي قاده الأمير عبد القادر الجزائري وثورة ١٩٥٤ ، وفي تاريخ الشعب المغربي يبرز الأمير عبد الكريم الخطابي قائد ثورة الريف المجيدة ، وفي تاريخ الشعب الليبي يبرز اسم البطل عمر المختار . كل هذه أمثلة على الدور الحاسم الذي تلعبه الذاكرة السياسية في انكاء الوعي التاريخي ، وفي ربط الماضي بالحاضر .

لقد كان العرب هم رواد حرب التحرير الشعبية في العصر الحديث . وهذا الحكم أجمع عليه المؤرخون الأجانب الذين أرخوا لنضال الشعب العربي ضد الإستعمار الأجنبي .

يقرر المؤرخ السوفييتي لوتسكي في كتابه المعروف « التاريخ الحديث للبلاد العربية »^(٧) إن فرنسا لم تستطع أن تستعمر الجزائر إلا بعد أربعين عاماً من الحرب الدموية والتي ارتكبت فيها من الفظائع ضد الشعب الجزائري ما لا سابق له ، وذلك بسبب النضال البطولي لحرب التحرير التي شنتها القبائل الجزائرية بقيادة الأمير عبد القادر . ويبرز - لوتسكي - الانتصارات التي حققها ضد الجيش الفرنسي ، لأنه - كما يقرر - استخدم التكتيكات الكلاسيكية لحرب العصابات . لقد كان الأمير عبد القادر واعياً تماماً بنظرية وأساليب حرب التحرير الشعبية ، ويظهر ذلك في رسالة بعث بها إلى مارشال فرنسي قرر فيها بالانس « حين يهاجم جيشكم ، فإننا نفمحب . ثم منجبره على الانسحاب وحينئذ نعود نحن . ومنحارب حين نقرر ضرورة ذلك . وأنت تعلم أننا لسنا جبناء ، ولكننا لسنا منالجاً لكي تعرض أنفسنا لهزيمة يوقمها بنا جيشكم . أننا منجهد جيشكم ، ومنمزقه قطعة قطعة ، وسينولى مناخ بلاننا القضاء عليه بعد ذلك كلية »^(٨) .

من خلال استخدام وتطبيق مبادئ حرب التحرير الشعبية استطاع الأمير عبد القادر أن يواصل النضال ضد الإستعمار الفرنسي سنوات طويلة .

وعلى نفس الدرب النضالي ، قاد عبد الكريم الخطابي الثورة ضد القوات الأسبانية والفرنسية ، وأنزل بهما خسائر فادحة هزت الدوائر الأوربية ، والتي تساملت كيف يمكن لمجموعة قبائل مسلحة تسليحاً بدائياً أن تمسح القوات الأسبانية والفرنسية ؟

لقد كشفت حقائق متعددة عن حرب الريف في الندوة الدولية للدراسات التاريخية والسمبولوجية والتي انعقدت في الفترة من ١٨ - ٢٠ يناير عام ١٩٧٣ ، وشارك فيها مجموعة من أبرز المؤرخين الفرنسيين والعرب ، وكان موضوعها « عبد الكريم وجمهورية الريف ، (شارك فيها جاك بيرك وشارل أندريه جوليان ، ومهدى العلوي ، وعبد الله العروى ومحمد أنيس وآخرون^(٩) .

في هذه الندوة الهامة ، التي تبرز وجهاً مضيئاً للنضال العربي ضد الإستعمار قرر أكثر من باحث فرنسي وعربي ، أن حرب التحرير الشعبية التي قادها الأمير عبد الكريم الخطابي بكل ما حفلت به من دروس وتجارب ، ألهمت - ماوتس تونج وهوشي منه ، في حرب التحرير الشعبية الصينية والفيتنامية .

يقرر المؤرخ المصري المعروف محمد أنيس في بحثه الذي قدمه للندوة بعنوان « عبد الكريم ومصر » ، « وأود أن أشير إلى أن إحدى نشرات منظمة التحرير قد نشرت تغطية لمقابلة بين ماوتس تونج ووفد من فتح تمت سنة ١٩٧١ . وقد قال ماو خلال هذه المقابلة . « رفاقي الأعضاء ، جنتم تريدون أن أحدثكم عن حرب التحرير الشعبية ، في حين أنه يوجد في تاريخكم القريب عبد الكريم الخطابي ، الذي هو أحد المصادر الأساسية التي تعلمت منها حرب التحرير الشعبية »^(١٠) . وفي نفس الندوة يبدأ المؤرخ الفرنسي فسمان مونتاي بحثه « الحروب الثورية ، بقوله « ان عبد الكريم هو كما قال هوشي عنه « بطل وطني ، ورائد للحرب الشعبية »^(١١) .

ومن المعروف أن عبد الكريم الخطابي أقام بمصر فترة من الزمان بعد أن نزل في بورسعيد من الباخرة التي كانت تقله من المنفى . ويذكر يوسف رويس في شهادته التي قدمها للندوة^(١٢) ، واقعة بالغة الأهمية تدل على مصداق ما ذكرناه ، حين قرر أنه زار الخطابي في القاهرة فوجده « في غاية الإنشغال والغضب ، فقد أخبرني بأنه تسلم رسالة من هوشي منه يشككي فيها هذا الأخير من وجود جنود مراكشيين يقاتلون الفيتناميين في صفوف الجيش الفرنسي ، وهو يعاتبه على ذلك ويعبر عن أمله بالتدخل ووضع حد لهذا الأمر » . ويضيف يوسف رويس في شهادته : « لقد فكر عبد الكريم بتوجيه نداء للجنود المراكشيين يدعوهم فيه إلى رفض الذهاب إلى فيتنام ، أما أولئك الذين سبق نهابهم فقد دعاهم النداء إلى الفرار من صفوف الجيش الفرنسي والإتحاق بثوار حرب المصالبات الفيتناميين ريثما تنفتح جبهة مقاتلة في المغرب . مما جاء في ذلك النداء أيضاً قوله : « ان الإستعمار لا يتجزأ ويعتبر واجباً مقدساً مقاتلته أينما ظهر في أية بقعة من هذا العالم » .

ويقرر نفس الباحث « لم يكن هذا النداء منعهم الصدى ، حيث أن عدداً من الجنود المراكشيين قروا من صفوف الجيش الفرنسي عند مرورهم بقناة السويس وتوقف الفرق العسكرية فيها » .

وهكذا يتضح بجلاء أن الريادة العربية لحرب التحرير الشعبية لم تسقط من ذاكرة التاريخ بل حفظتها سجلاته ، والأهم من كل ذلك أن الخبرات للثمينة التي انطوت عليها ، انتقلت إلى سائر المناضلين ضد الإستعمار في العالم الثالث .

وبعد ذلك كله ، أليس غريباً أن تعلق الدهشة وجوهنا في العالم العربي حين اندلعت الإنتفاضة الفلسطينية ، وهل بلغ بنا غياب الوعي التاريخي بنضالنا الممتد ضد الإستعمار الأجنبي هذا المدى ، مما يجعلنا لا نربط بين حاضرننا وماضينا ؟

إن ما نشهده في الوطن العربي من أصداء للثورة الفلسطينية ، ليس في الواقع - في بعض جوانبها التي تعبر عن الإندهاش - سوى تسليمياً بالأفكار المسيطرة في النظرية الاستراتيجية السائدة ، والتي تحيز بقوة للجوانب العسكرية في مفهوم الاستراتيجية ، متجاهلة الدور الحاسم الذي يلعبه البعد الاجتماعي ، والذي يتمثل أساساً في مدى ثبات أو اهتزاز النظام الاجتماعي .

لقد ظننت إسرائيل أن الوضع قد استتب لها في الأراضي المحتلة إلى الأبد ، ومارست سياساتها الإستعمارية الإستيطانية التي تمثلت أساساً في بناء المستوطنات وإعادة التوزيع الديموجرافي للسكان ومحاولة السيطرة على الأرض من خلال المصادرة وإبادة شراء الأراضي للإسرائيليين ، والتحكم في مصادر المياه . وظننت إسرائيل أنها تستطيع الإفغال في ممارسة سياستها الإستيطانية بغير رد فعل إيجابي من الشعب الفلسطيني ، ولكن الإنتفاضة أسقطت في الواقع الأوهام الإسرائيلية .

لقد كانت الإنتفاضة أبلى دليل على أن النظرية الاستراتيجية السائدة التي تغفل أهمية البعد الاجتماعي ، ليست صالحة للتعامل مع حقائق الواقع المعاصر .

البعد الغائب في النظرية الإستعمارية الإستيطانية :

متلما غاب البعد الاجتماعي من النظرية الاستراتيجية التقليدية^(١٣) ، ونعني تحديداً افتراضها ثبات النظام الاجتماعي وعدم تغيره ، وبالتالي تركيزها على القوة المسلحة التقليدية ، مما جعل دولاً فائقة التسلح تنهزم في حروب التحرير الشعبية ، كما هزمت فرنسا في الجزائر ، والولايات المتحدة الأمريكية في فيتنام ، فقد غاب عن النظرية الإستعمارية الإستيطانية بعد أساسي وهو حتمية ثورة المستعمرين ، مهما طال أمد الإحتلال أو الإستعمار .

والواقع أن العلاقة بين الدولة الإستيطانية والسكان الأصليين عادة ما تكون علاقة معقدة . ويمكن القول إنه يحكمها اعتباران ، الأول عنصرى والثاني نفعي . الإعتبار العنصرى يظهر في شعور المستوطنين بالتفوق إزاء السكان الأصليين ، مما يدفعهم إلى عدم الاختلاط بهم ،

حفاظاً على نقاء « عنصرهم » . والإعتبار النفعي يكشف عن نفسه في حاجة المجتمع الإستيطاني إلى أيد عاملة رخيصة من بين السكان الأصليين ، مما يجبر المستوطنين على الاختلاط بهم . وهكذا يقع المستوطنون في هذا التناقض ، وتعنى الرغبة في الإبتعاد عن السكان الأصليين ، والإضطراب إلى الاختلاط بهم ، مما يجعل العلاقة بين الطرفين بالغة التعقيد^(١٤) .

وقد صور الباحث الفرنسي اليهودي التونسي الأصل ألبير ميمى العلاقة المعقدة بين المستعمر والمستعمر في كتاب شهير له بنفس الاسم^(١٥) ، ولم يكن يدري وهو يكتب عام ١٩٥٥ ، وفي ذهنه الإستعمار الإستيطاني الفرنسي في الجزائر ، أن ما رسمه بدقة بالغة ، ينطبق انطباقاً دقيقاً على العلاقة بين الإمبراطيليين والفلسطينيين في الثمانينات .

يقول ميمى في فصل بعنوان : « إجابتان للمستعمر » ، ويقصد أن هناك استجابتين عادة ما يصدران عن الشعوب المقهورة في ظل استعمار استيطاني . فهذه الشعوب إما أن تنزوي في إطار ثقافة المستعمرين وتحاول تقليدهم ، وإما أن تثور عليهم ، وفي حالة الثورة والتي قد تبدأ بمجرد إعلان الرغبة في تغيير الأوضاع السيئة التي يرسف فيها الشعب المقهور ، فإن المستعمرين يخدعون أنفسهم لو نسبوا هذه الحركات الثورية إلى فعل قلة من المنقذين من بين أعضاء البلاد الأصليين ، أو إلى تأمر عناصر خارجية !

إن الفهم الحقيقي للنظام الإستعماري الإستيطاني يؤدي بنا إلى تأكيد أنه نظام قلق وغير مستقر . وإذا كان يستطيع لفترة ما أن يجابه التحديات التي تواجهه ، فإنه لا يستطيع أن يعيش صامداً إلى الأبد . إن الشعب المقهور يمكن أن يصبر طويلاً ، ولكن في لحظة تاريخية ما ، يبرز موقف ثوري يدعو إلى أن ينفض عن كاهله كل القيود ، ويثور بكل عنف ، مستعيناً في ذلك بوعيه التاريخي ، ومتجاوزاً كل الحدود ، بل وسابقاً لكثير من القيادات التقليدية ، التي قد تكون أثرت سبيل التفاوض والحلول الوسط ، والتكيف مع النظام الإستعماري الإستيطاني .

إن الثورة هنا تبحث عن قطيعة حاسمة مع النظام الإستعماري الإستيطاني ، ولا تبحث عن حلول وسط . إن هدفها الاسمي هو إعادة اكتشاف الذات الفاعلة ، واسترداد الكبرياء الوطني .

ولا شك أن الوعي التاريخي يلعب هنا دوراً أساسياً في تعبئة الشعب المقهور ، والذي توظف ذاكرته السياسية توظيفاً إيجابياً لبث اليقين في صفوف أفراده ، أنه إذا كان الشعب قد ناضل في الماضي ، وانتصر في معارك ، وانهزم في معارك أخرى ، فإنه يستطيع اليوم أن يواصل النضال في ضوء تقاليد النضال الوطني ، والتي حفظتها عملية للتنشئة السياسية من الانتثار .

والتنشئة السياسية - في أوسع معانيها - هي عملية تلقين لقيم واتجاهات سياسية ، ولقيم واتجاهات اجتماعية ذات دلالة سياسية^(١٦) . وقد ثبت من البحوث العلمية التي أجريت في موضوع التنشئة السياسية للفلسطينيين أن الأسرة الفلسطينية قد لعبت دوراً حاسماً في شحن ذاكرة الأطفال الفلسطينيين بتاريخهم ، وقيمهم ، وتراث نضالهم ، وذلك سواء كانوا خارج فلسطين في المخيمات أو في البلاد العربية ، أو داخل فلسطين ذاتها .

فى دراسة أجريت على عينة من الطلبة الفلسطينيين فى الأردن بلغ عددها ٢٣٤ فرداً من الذكور والإناث طرح عليهم سؤال بسيط ولكنه حاسم فى تحديد الهوية : من أنت ؟ أجاب ٥٢ ٪ أنهم فلسطينيون ، وأجاب ١٥ ٪ أنهم طلبة ، وأجاب ١٢ ٪ أنهم عرب ، وأجاب ٧ ٪ أنهم فدائيون ، ولم يذكر سوى ٢ ٪ أنهم لاجئون (١٧) .

هكذا انتجت التنشئة السياسية الفلسطينية ، لأن غالبية العينة توحدها مع كونهم فلسطينيين ، ومع أن كل أفراد العينة كانوا لاجئين ، إلا أنهم لم يعتبروا اللجوء إشارة إلى هويتهم الحقيقية فهم فلسطينيون أولاً وقيل كل شيء .

وفى بحث آخر أجرته « روزمارى صايغ » على عينة من سكان أحد المخيمات فى لبنان درست فيه « مصادر الوطنية الفلسطينية » توصلت فيه إلى نتائج بالغة الأهمية تؤكد أهمية التنشئة السياسية فى بلورة الوعي التاريخى .

فبناء على تحليل النتائج تبين أن هناك خمسة مصادر للوطنية الفلسطينية :

- مصادر داخل الأسرة وفى المجتمع المحلى .
- مصادر قومية رسمية مثل الألب وكتب التاريخ ، ويدخل فى ذلك النظام التعليمى بالرغم من أنه غير مسيطر عليه وطنياً .
- الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية والقادة .
- الأحداث على الجبهة العربية أو على النطاق الدولى .
- خبرات التهميش والتمييز ضد الفلسطينيين والعداء إزاءهم ودورها فى بلورة الوعي الفلسطينى .



إن مصادر الوعي الفلسطينى كما وردت فى هذا البحث تصلح فى رأينا أساساً صالحاً لاستراتيجية عربية للتنشئة السياسية ، الهدف منها إرهاب الوعي التاريخى العربى ، ذلك أننا نعيش فى عالم بالغ التعقيد ، تختلط فيه العنصرية بالتسامح الحضارى ، وتتصاعد فيه الدعوات للسلام مع صيحات الحرب ، وتعلو فيه اعتبارات المصلحة القصيرة النظر على اعتبارات المصلحة للقومية العربية .

ومن هنا يثور السؤال الهام : ما هى القيم التى ينبغى علينا أن ننشئ على ضوئها الأجيال العربية الشابة ؟ وهذه الأجيال هى التى سيقع عليها - فى المستقبل القريب - عبء الدفاع عن تراب الوطن العربى ، والحفاظ على استقلاله ؟

فى تصورنا أنه ينبغى التركيز على التاريخ النضالى العربى ، واستخلاص الدروس منه ، والتأكيد على قوة الشعب العربى الفاعلة ، ولتى أثبتت نفسها من قبل ضد كل محاولات الهيمنة الأجنبية .

غير أن ذلك مجرد قيمة أساسية ينبغي أن تتصدر ملم قيم التنشئة السياسية ، ومع ذلك
سيبقى السؤال المهم : أى قيم ينبغي بثها لتكون أساس السلوك فى الحاضر ؟

مع تقديرنا لكل دعوات السلام فى المنطقة ، فإن هناك حقيقة ينبغي التركيز عليها ، وهى
أن الأمن القومى العربى مهتد تهديداً خطيراً . ومن ثم فلا ينبغي أن نجرأنا قيم السلام والتعايش
المسلمى بين الشعوب ، وننسى فى تنشئتنا للأجيال الجديدة التركيز على روح النضال والفداية ،
والإستعداد للإستشهاد فى سبيل الوطن .

ولكن كيف يمكن أن تطبق هذه الاستراتيجية ؟

لقد رسمت لنا نتائج البحث الذى أشرنا إليه عن « الوعى الفلسطينى » ، السبيل .

لدينا أولاً دور الأسرة والمجتمع المحلى ، ولدينا ثانياً المقررات المدرسية وكتب الأدب
والتاريخ ، والتي ينبغي أن تعباً لتحقيق غايات التنشئة السياسية كما نريدها ، ولدينا ثالثاً دور
الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية فى بلورة الوعى الوطنى والقومى ، ولدينا رابعاً
التحليل الموضوعى للأحداث العربية والدولية والذى ينبغي أن يقدم فى إطاره الصحيح ،
لامتخلاص العبرة ، وفهم ما يدور ، والتنبؤ بما سيحدث . بعبارة أخرى نزويد المواطن العربى
بمنهجية علمية تسمح له بقراءة صحيحة لأحداث وطنه العربى والوقائع التى تحدث فى العالم .
وفى تقديرنا أن هذا موضوع يستحق أن تخصص له أحد المؤتمرات الاستراتيجية العربية .

بهذا تكتمل حلقات المفهوم الشامل للاستراتيجية ، وذلك حين نضيف بعد الوعى
للتاريخى ، ونصبح من ثم على طريق الصياغة الخلاقة لاستراتيجية عربية متكاملة .

المراجع

- (١) راجع فى ذلك : السيد يسين ، نحو رؤية عربية للدراسات الاستراتيجية ، المقدمة التمهيدية للتقرير الاستراتيجى العربى الأول ، القاهرة ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٨٦ .
- (٢) أنظر : راكينوف ، أ ، المعرفة التاريخية ، موسكو ، دار التقدم ، ١٩٨٢ ، ص ٤٩ . (باللغة الإنجليزية) .
- (٣) أنظر فى تحليل الإنتفاضة : تقرير الندوة التى عقدها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية وأدارها السيد يسين ، والذى نشر بعنوان : الإنتفاضة الفلسطينية المواقى التاريخية ، لتقوى الفاعلة ، المسار والمستقبل ، مجلة المستقبل العربى ، ٥ ، ١٩٨٨ ، ٦ - ٣٣ .
- (٤) أنظر فى ذلك : ليفين ، ذ . أ ، تطور الفكر الاجتماعى العربى ، ١٩١٧ - ١٩٤٥ ، ترجمة : أنور محمد إبراهيم ، القاهرة : دار العالم الجديد ، ١٩٨٨ ، ٩ - ١٤ .
- (٥) أنظر : بريك ، ج ، المد الوطنى والديمقراطية القاعدية فى الأمة العربية ، ١٩١٥ ، ١٩٢٥ . فى : الخطابى وجمهورية الريف ، أعمال الندوة الدولية للدراسات التاريخية والمسؤولية ، نقلت إلى العربية بإشراف صالح بشير ، بيروت : دار ابن رشد ، ١٩٨٠ ، ٣٨ - ٥٦ . وأنظر كذلك : شارناى ، جان بول ، التنكك والعوامل الجغرافية للمسؤولية : حرب الريف والسلاح الذرى فى الشرق ، باريس : أنثروپوس ، ١٩٨٤ (با)
- (٦) أنظر فى ذلك : السيد يسين ، الذكوة السياسية المصرية ، ارتداد الماضى أم تطلع للمستقبل ؟ ، الأهرام ، ١٩٨٨ / ٢ / ٥ .
- (٧) أنظر : لوتسكى ، ف ، للتاريخ الحديث للبلاد العربية ، موسكو : دار التقدم ، ١٩٦٩ ، ١٧١ .
- (٨) لوتسكى ، الفزجع السابق ، ١٧٤ - ١٧٥ .
- (٩) أعمال الندوة الدولية للدراسات التاريخية والمسؤولية ، مرجع سابق .
- (١٠) أنيس ، م ، عبد الكريم مصر ، أعمال الندوة الدولية .. ، مرجع سابق ، ٣١٧ - ٣١٩ .
- (١١) مونتائى ، ن ، للحرب الثورية ، أعمال الندوة الدولية .. ، مرجع سابق ، ١١٩ - ١٢٦ .
- (١٢) روجى ، ع . ، شهادة ، أعمال الندوة الدولية .. ، ٤١٢ - ٤١٩ .
- (١٣) راجع فى هذا الموضوع مرجعاً رئيسياً : آنكسون ، أ ، للنظام الاجتماعى والنظرية العامة فى الاستراتيجية ، لندن : روتلندج وكيجان بول ، ١٩٨١ ، (بالإنجليزية) .
- (١٤) أنظر فى ذلك : غيور ، ج ، الإستعمار الصهيونى فى فلسطين ، فى إطار نماذج الإستعمار الإمبريالى ، فى : الإستعمار الإمبريالى فى فلسطين ، إشراف : السيد يسين ، على اثنين هلال ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، الجزء الأول ، ١٩٧٥ ، ٥ - ٥٦ .
- (١٥) مىسى ، أ ، للمستعمر والمستعمر ، بوسطن : بيكون ، ١٩٦٥ ، (بالإنجليزية ترجمة عن الفرنسية) .

- (١٦) أنظر : المنوفى ، ك ، أصول للنظم السياسية المملوكة ، الكويت : شركة الربيعان للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧ ، ص ٣٢٥ .
- (١٧) أنظر : كوردوا ، ي ، كور ردا - ك ، الفلسطينيين والسياسة العالمية تحليل اجتماعى نفسى ، فى ، فرح ، ت ، كوردوا ، ي ، للتنشئة السياسية فى الدول الحربية ، كلورادو ، لين رينر ، ١٩٨٧ ، ١٦١ - ١٧٠ (بالإنجليزية) .
- (١٨) أنظر : روزمارى صايغ ، مصادر الوطنية الفلسطينية ، دراسة فى معسكر اللاجئين فى لبنان ، فى فرح وكوردوا ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ - ٢٠٨ .

القسم الثاني

الخطاب القومي العربي قبل حرب الخليج

تمهيد

الفصل الخامس : خطاب الجماهير :
الشعب العربي : التفاعل الاجتماعي
والصور القومية

الفصل السادس : خطاب النخبة السياسية :
تحولات الخطاب القومي العربي .

الفصل السابع : (١) خطاب المثقفين
خطاب الأزمة وأزمة الخطاب

الفصل الثامن : (٢) خطاب المثقفين
قراءة نقدية لنظرية حقوق
الإيمان .

الفصل الخامس

خطاب الجماهير

الشعب العربي : التفاعل الاجتماعي والصور القومية

(أ) مقدمة :

استطلاع للرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة لا يثير قضايا سياسية واقتصادية فحسب ، ولكنه يثير مشكلات اجتماعية ونفسية أيضا . وقد لا نبالغ لو قلنا أن المشكلات الاجتماعية والنفسية التي تثيرها قضية الوحدة لا تقل أهمية عن القضايا السياسية والاقتصادية ، ان لم نقفها أهمية في بعض الأحيان ..

وللتلليل على ما نقول ، لنأخذ على سبيل المثال مشكلة التفاوت في التطور الاجتماعي والحضاري في العالم العربي . فمن الحقائق المعروفة أن ما نطلق عليه - ببساطة - العالم العربي يتكون من عديد من الأقاليم أو البلاد العربية ، التي تختلف اختلافات عديدة فيما يتعلق بالتاريخ الاجتماعي لكل بلد ، بما يتضمنه ذلك من اختلافات في البناء الاجتماعي وفي الهيكل الاقتصادي ، وكذلك في نوع الايديولوجيات السائدة ..

ولو أردنا أن نلقى نظرة سريعة على المحيط الاجتماعي السياسي العربي ، لاستطعنا أن نستخلص بعض أسامين : تكوينات اجتماعية من ناحية ، وحركات أيديولوجية من ناحية أخرى (١) ..

والتكوينات الاجتماعية يمكن تصنيفها في أربعة نماذج أساسية :

— دولة قومية تمتلك تقاليد قديمة في بناء الدولة ، وهي قد استخلصت سيادتها من الاستعمار الأوروبي عقب حركة قومية خالصة في إطار إقليمي محدد (مثل مصر والمغرب وتونس) ..

— دولة تكونت حديثا كمحصلة لعملية تقطيع مصطنعة ، ولم تحصل على سيادتها من خلال حركة قومية مستقلة (مثل الأردن) ..

— دولة قومية مهنددة من داخلها بالانفصال من خلال حركة قومية غير عربية تنادي بحقها في الاستقلال الذاتي (مثل السودان والعراق) ..

— دولة لم تخضع للاستعمار الأجنبي وتحاول الإنتقال من الوضع القبلي إلى وضع الدولة القومية من خلال عملية بناء للأمة (مثل السعودية) ..

أما الحركات الأيديولوجية فيمكن أيضا تصنيفها إلى ثلاثة نماذج :

— حركة أيديولوجية هدفها الصريح هو العودة إلى التقاليد الإسلامية في عصر الرسول ..

— حركة قومية وليدة ، هي القومية الفلسطينية التي تطالب بدولة قومية في إطار إقليمي لم تمارس عليه من قبل السيادة الفلسطينية في شكل دولة قومية بالمعنى الحديث للمصطلح .

— حركة قومية هدفها إقامة دولة قومية تضم للعالم العربي في شموله ..

ومما لاشك فيه أن هذه الاختلافات في تاريخ التطور الاجتماعي والسياسي لكل قطر عربي لا بد لها أن تؤثر على قضية للوحدة تأثيرات شتى . ومن ناحية أخرى فاختلاف الأصول الاجتماعية والخلفيات السياسية للنخبة العربية ، لا بد له أن يؤثر على انجاز الوحدة العربية . ذلك أنه إذا اختلفت الأصول الاجتماعية وتنوعت الخلفيات السياسية ، فمعنى ذلك بالضرورة اختلافات شتى تدور حول أهمية انجاز الوحدة العربية ، وإمكانات تحقيقها في المدى المتوسط أو الطويل وطرق تحقيقها . ومن ناحية أخرى ، فلا شك أن وجود مصالح طبقية متنافرة ، تعكس اهتمامات الطبقات الاجتماعية السائدة في كل بلد عربي ، يمكن أن تكون معوقا من معوقات انجاز الوحدة العربية(٢) ..

أردنا بهذه الإشارة الموجزة إلى بعض المشكلات الاجتماعية أن ندلل على أن الاهتمام بالتحليل الاجتماعي لمشكلات الوحدة العربية لا ينبغي أن يقل عن اهتمامنا بالتحليل الاقتصادي والصياحي ..

ليس ذلك فقط ، بل التحليل للنفس لمشكلات الوحدة ينبغي أن يشغلنا . ولا نقصد هنا بالتحليل النفسي المصطلح الذائع عن إحدى مدارس النفس الشهيرة (التحليل النفسي لفرويد ومدرسته) ، ولكن نقصد تحليل الجوانب النفسية المتعلقة بالوحدة العربية ، ولعل أهم هذه الجوانب على وجه الإطلاق هي الصور التي ترتسم لدى أهل كل بلد عربي إزاء المواطنين العرب في أقاليم أو بلاد أخرى ..

وفي علم النفس الاجتماعي يطلق على الصور التي تكونها جماعة انتمائية متميزة عن جماعات أخرى « بالصور القومية » . وتشكل هذه الصورة القومية والعوامل التي تؤثر على تشكيلها ، ومدى دقتها أو تشويهاها من المباحث البالغة الأهمية التي تدور حولها الأبحاث في علم النفس الاجتماعي المعاصر . وقد لاقى هذا البحث اهتماما مكثفا في السنوات الأخيرة ، لإدراك علماء النفس الاجتماعي أهمية الصور القومية في عمليات التفاعل بين الأمم ، في السلم وفي الحرب على السواء ..

وأحيانا تأخذ « بالصور القومية » شكل « القوالب القومية النمطية » ونعني بها « السمات الشائعة الثابتة التي تصبغ على شعب ما من جانب شعب آخر ، والتي تأخذ شكل العقيدة العامة

الجماعية ، والتي تصاغ على غير أساس علمي أو موضوعي ، تأثرا بأفكار متعصبة تنسم بالتبسيط في تصويرها للآخر (٣) ..

ومن الجدير بالإشارة في هذا الصدد أن بعض الباحثين يفرق بين مصطلحين بصدد الفكرة النمطية وهما : الفكرة النمطية عن الغير والفكرة النمطية عن الذات والمصطلح الأول واضح ، أما المصطلح الثاني فقصده به هذه الأوصاف والسمات التي تميزها جماعة ما على نفسها ، أو شعب محدد على نفسه ..

والصور القومية تثير عديدا من التمازلات . لعل أهمها : كيف تتشكل هذه الصورة القومية ؟ وهل يؤثر الاتصال المباشر بين البشر على تكوين هذه الصور القومية أولا وكيف ؟ .. وما هو تأثير التنشئة الاجتماعية في مجتمع محدد على صياغة هذه الصور القومية ؟ .. وما هو تأثير الأحداث ، وبصفة خاصة الأحداث القومية على صياغة الصور القومية ؟ ..

وأخيرا ما هو تأثير وسائل الاتصال الجمعي من صحافة وإذاعة وتلفزيون على تشكيل هذه الصور ؟ ..

كل هذه الأسئلة وعديد غيرها عن علم النفس الاجتماعي المعاصر ، بأن يقدم إجاباته عليها ليس فقط من خلال التحليل النظري ، ولكن في ضوء البحوث التجريبية والميدانية ..

(ب) الصور القومية في علم النفس الاجتماعي المعاصر :

من الأهمية بمكان أن نلقي نظرة شاملة على النهج الذي تبناه علم النفس الاجتماعي المعاصر في دراسته للصورة القومية . وذلك لأن هذا النهج يركز على عملية تشكل هذه الصور ، والعوامل التي تؤثر عليها في نشأتها وتطورها وتغيرها ، مما سيساعدنا على بلورة العديد من النتائج فيما يتعلق بإتجاهات الرأي العام العربي إزاء قضية الوحدة ..

١ - ومن أبرز الموضوعات التي يركز عليها علم النفس الاجتماعي بهذا الصدد ، تأثير التنشئة الاجتماعية ونوعية البناء الاجتماعي على تشكيل الصورة القومية (٤) . وفي ضوء بعض الدراسات التي أجريت على مجتمعات غير صناعية ، يمكن القول أن هناك ثلاثة افتراضات أساسية يمكن التذليل عليها فيما يتعلق بالصور القومية :

— الافتراض الأول مبناه أن معظم الشعوب تنسم بخاصية « التمرکز حول السلالة ، (من بين مظاهر هذه الخاصية الإعجاب بالنفس ، والعداء لبعض الإجماعات أو الشعوب الأخرى ، وتبني صور سلبية عنها) ..

— السلوك المجتمعي لشعب ما يرتبط وظيفيا بنوعية النظام الاجتماعي السائد بحيث إذا تغير هذا النظام فاحتمال تغيير السلوك المجتمعي احتمال كبير ..

— الأنماط العرقية للتفاعل الاجتماعي تنتقل من جيل إلى جيل ، وكل فرد يكتسب

الاتجاهات والصور عن الشعوب الأخرى من خلال عملية التنشئة الاجتماعية ، ونمو الشخصية ..

ويدون أن نخوض في كثير من التفاصيل يمكن القول أن الافتراض الأول الخاص بالنزوع العام لدى الشعوب المختلفة للتمركز حول المسألة ، يؤثر تساؤلات شتى حول أسباب هذه الظاهرة ، واختلاف مظاهرها من مجتمع لمجتمع ..

ولعل التفسير الأساسي لهذه الظاهرة ، إذا استبعدنا وجود أيديولوجية عنصرية سائدة في مجتمع معين في لحظة تاريخية محددة (كالنفازية في ألمانيا التي مجدت الجنس الارى وهونت من شأن باقي شعوب العالم) يمكن أن ترد إلى العزلة الثقافية وعدم الاتصال المنتظم بين الشعوب ..

بعبارة أخرى . كلما زاد الإتصال على كافة المستويات بين الشعوب المختلفة فسرعان ما سيبتين قصور اتجاه التمرکز حول الذات ، بما يتضمنه من إعجاب بالنفس ، وعداء للآخرين ، أو التهورين من شأنهم . ذلك أنه من خلال عمليات الإتصال والتفاعل يستطيع الفرد أو الجماعة ، أن يعرف حدود قدراته وحدود قدرات الآخرين في نفس الوقت . ويمكن له أن يدرك أنه إذا كانت لجماعته القومية إيجابيات بارزة ، فهي ليست مقصورة عليها ، لأن هناك جماعات قومية أخرى لديها نفس الإيجابيات ، ان لم تزد . كما أنه من خلال الإتصال ، يمكن للجماعات القومية المختلفة أن تدرك أن العيوب لدى الآخرين التي قد تميل إلى التركيز عليها ، موجودة لديها هي أيضا بعبارة مختصرة ، يمكن القول أن الجماعات القومية يمكن أن تصوغ صورا قومية أكثر دقة وموضوعية عن الجماعات التي تتفاعل معها أو تتصل بها ، أكثر من الجماعات التي تنخفض نسبة الإتصال والتفاعل بينها ..

أما الافتراض الثاني فهو يصدق تماما في ضوء عديد من الملاحظات التجريبية فليس هناك شك في الصلة الوثيقة بين بناء الشخصية في مجتمع ما وبين البناء الاجتماعي المبادئ . ويمكننا أن نراجع بهذا الصدد تراث العلم الاجتماعي الغزير حول « الشخصية الريفية » وسماتها المتميزة للصيقة بنمط الإنتاج الزراعي ، وحول « الشخصية الحضرية » وسماتها المتعلقة بنمط الإنتاج الصناعي . بل ونستطيع أن نجد في العالم العربي أمثلة حية على هذا الافتراض . فلا شك أن بناء الشخصية العربية قد تغير في المجتمعات البدوية التي كانت تقوم على الرعي أو صيد اللؤلؤ بعد ظهور البترول . وما أحدثه من تغييرات جسيمة في البناء الاجتماعي وتأثير ذلك على بناء الشخصية ..

ونأتي أخيرا للافتراض الثالث الخاص بانتقال الأنماط والاتجاهات والصور من جيل إلى جيل من خلال عملية للتنشئة الاجتماعية . غير أن هذا الافتراض وان كان صحيحا ، إلا أن عملية الاتصال الواسعة المدى بين الشعوب ، وتأثير ثورة المواصلات ، أصبحت هناك حدود واضحة على هذه العملية . بعبارة أخرى أصبح في فترة الأجيال الجديدة أن تكتسب المعرفة المباشرة عن الشعوب الأخرى بدون وساطة الأجيال القديمة . ومن خلال عملية الاتصال المباشرة يمكن الآن لهذه الأجيال الجديدة أن تصحح المفاهيم الخاطئة التي ورثتها من الأجيال

القديمة وأن تغير من الصور المشوهة عن الشعوب الأخرى التي قد تكون انتقلت إليها خلال عملية التنشئة الاجتماعية ..

- ٢ - والموضوع الثاني الأساسي الذي تركّز عليه بحوث علم النفس الاجتماعي في الوقت الحاضر ، هو تأثير الاتصال بين الجماعات والشعوب على تشكيل الصور القومية وبخاصة تأثير السفر إلى خارج القطر والزيارة المباشرة لبلد معين (٥) . يناقش علماء النفس الاجتماعي تأثير السفر على أنماط متعددة من الصور أهمها :
- صورة المسافرين عن نفسه وعن وطنه وعن حضارته ..
 - صور المضيف عن نفسه وعن وطنه وعن حضارته ..
 - صورة المسافرين عن العالم الخارجي ، وعلى وجه الخصوص عن البلد الذي يزوره : الشعب والحضارة ..
 - صورة المضيف عن القطر الذي قدم منه المسافرين : الشعب والحضارة ..

ومن الأهمية الإشارة إلى أن البحوث النفسية الاجتماعية قد أولت اهتمامها لأنواع السفريات المختلفة وما إذا كانت للعمل أو للسياحة أو للتعليم أو لأسباب عائلية أو تمضية فترة خدمة حكومية . وذلك على أساس أن كل نوع من هذه السفريات يمكن أن تنتج عنه خبرات متميزة ، وبالتالي فهذه الخبرات يمكن أن تشكل الصور تشكيلا خاصا ..

وبالإضافة إلى نوع السفيرة ، يثار عديد من الأسئلة :

- ماعدد مرات السفر إلى البلد ؟ وما هي طبيعة السفيرة في كل مرة ؟ وذلك على أساس أن عدد المرات يمكن أن يؤثر على تشكيل الصور ..
- ما هي طبيعة علاقات المسافرين بالشعب الذي توجه لزيارة بلده ؟؟
- ما هي علاقة حضارة المسافرين بحضارة الشعب الذي توجه لزيارته ؟؟
- هل لاقى المسافرين صعوبات في زيارته أم كانت الزيارة مريحة ؟؟

وبالإضافة إلى هذه الأسئلة ، يفرق علماء النفس الاجتماعي بين ستة مواقف سفر رئيسية ، يتراكم حول كل موقف العديد من البحوث التجريبية ، وهي كما يلي :

- الطلبة الأجانب ، والمدربون ، وغيرهم ممن يسافرون للدراسة ..
- الموظفون في برامج المعونة الفنية .
- السياح ..
- رجال الأعمال في الخارج ..
- رجال القوات المسلحة ممن يخدمون خارج دولهم ..
- المهاجرون ..

وكل فئة من هذه الفئات من الطبيعي أن تختلف خبراتها باختلافات صغيرة أو كبيرة حسب الظروف ، مما يؤثر تأثيرا بالغا في تشكيل الصور القومية ..

وهذه الصور قد تكون في النهاية ايجابية عن القطر الذي تمت زيارته أو سلبية ، كما أنها قد تكون جزئية نتيجة خبرة منعزلة في موقف محدد ، وقد تكون شاملة بمعنى أنها قد تكون حصيلّة تقييم كلي ..

٣ - والموضوع الثالث الذي تركز عليه بحوث علم النفس الاجتماعي هو تأثير الأحداث على الصور القومية (١) ..

ويفرق بعض علماء النفس الاجتماعي بين ثلاث فئات للأحداث :

___ الأحداث البارزة أو الدرامية ..

___ الأحداث التراكمية (مثل صراع مسلح امتد سنين طويلة كالصراع العربي الإسرائيلي) ..

___ التغيير في السياسات الحكومية أو في تركيز وسائل الاعلام ..

والأحداث البارزة أو الدرامية قد تتعلق بمقوّل زعيم سياسي وتولي زعيم آخر القيادة بدلا منه واحتمال تغيير الصورة القومية لهذا البلد نتيجة لهذا الحادث البارز (خذ على سبيل المثال وفاة ستالين ، أو ماوتسي تونغ وبداية تغيير الصورة القومية عن الصين في ظل القيادة الجديدة التي تنزع نحو التعاون مع الغرب عموما وللولايات المتحدة الأمريكية خصوصا) ..

وقد تتعلق الأحداث البارزة بتغيير جوهري في استراتيجية الدولة (خذ مثلا سياسة الوفاق بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي بعد نهاية الحرب الباردة) ..

أما الأحداث التراكمية فهي تلك التي تحدث وتمتد عبر فترة زمنية طويلة ومثل هذه الأحداث من شأنها أن تؤثر تأثيرا بالغا على الصور القومية (خذ مثلا استمرار الحرب الأهلية في لبنان وتأثيرها على صورة اللبنانيين في الخارج) ..

ونجد أخيرا أن السياسات الحكومية في تركيزها على موضوع محدد أو في تجاهلها لموضوع آخر يمكن أن تؤثر على الصور القومية ، وكذلك تركيز وسائل الاعلام على حد ما ، أو تجاهل حدث أو أحداث معينة وهذه الأحداث بأنواعها المختلفة تناقض من حيث تأثيرها على الصور القومية .

___ تدعيم الصورة أو الصور القديمة ..

___ عدم تغيير الصورة القائمة ، إما لأن الحدث لا علاقة له بالصورة أو لأن من يبني الصورة لم يتأثر بالحدث ..

___ اضافة معلومات واضحة من شأنها تدعيم الصورة ..

___ إيضاح الصورة بحيث نقل الشكوك ويزداد اليقين في منطلق الصورة ..

___ إعادة تنظيم الصورة ، وزيادة تناسقها الدلالي ، أو جعلها أكثر قابلية للفهم ، وذلك من خلال ربطها بسياق أعرض من الصور الأخرى ..

___ تغيير أهمية الصورة ..

٤ - والموضوع الرابع الذي تركز عليه بحوث علم النفس الاجتماعي هو تأثير التعليم ووسائل الإتصال على الصور القومية (٢) ..

ويقصد بالتعليم هنا الجهود التي تبذلها هيئات حكومية أو أهلية في قطر معين للتأثير على اتجاهات الجمهور في قطر آخر ، أو الجهود التي تبذلها هيئات حكومية أو أهلية في قطر معين للتأثير في جماهير الشعب ذاتها ، سواء لتعديل صورة الذات ، أو لصياغة صورة قومية محددة عن الآخرين ..

ولن نخوض في تشعبات هذا الموضوع وسنقتطع بالإشارة إلى عدد من الملاحظات الأساسية للصيغة به في ختام دراستنا عن اتجاهات الرأي العربي إزاء قضية الوحدة ..

(ج) استطلاع الرأي العام العربي : التفاعل الاجتماعي والصور القومية :

كيف اقترنت استمارة استطلاع الرأي العام العربي من موضوع الصور القومية ؟ ركزت الاستمارة من خلال طرحها لتسعة أسئلة على المبحوثين من الأقطار العربية العشرة - على موضوعين :

— زيارة المبحوث لبلاد عربية أو غير عربية وأغراض زيارته ، والبلاد التي يود زيارتها مرة ثانية من بين البلاد العربية أو الأجنبية ، أو البلاد التي لم يزرها ويرغب في زيارتها ..
— مجموعة أسئلة عن أفضل شعب في العالم ، وأفضل الشعوب العربية ، والصفات الحميدة والصفات السيئة التي عند الشعوب العربية التي لديه فكرة عنها ..

وبهذه المجموعة الأخيرة من الأسئلة يكون الاستطلاع قد اقتحم مباشرة ميدان الصور القومية ، بكل ما ينطوي عليه من مشكلات وقضايا سبق أن اشرنا إليها من قبل ..
فلنحاول تحليل أبرز البيانات التي توافرت من تطبيق استمارة الاستطلاع ، قبل أن نخلص إلى عدد من النتائج الهامة ..

(د) اتجاهات المبحوثين إزاء التفاعل الاجتماعي مع مجتمعات عربية أخرى :

وجهت استمارة استطلاع الرأي العام العربي عدة أسئلة تتعلق باتصال المبحوثين بدول عربية أخرى (راجع الأسئلة رقم ٦٠ حتى رقم ٦٥ من استمارة الاستطلاع) ..

وكان السؤال الأول عن عدد الدول الأجنبية التي زارها المبحوث . ويتبين من الإجابات أن غالبية المبحوثين من كل الأقطار العشرة زاروا من ثلاث إلى أربع دول . (راجع جدول ١) ..

كانت نسبة الأردنيين ممن زاروا من ثلاث إلى أربع بلاد ٥٨,٧ %	
والتونسيين ٤٥,٩ %	
والمودانيين ٥٥,٦ %	
والفلسطينيين ٤٩,٨ %	
والقطريين ٨٢,٧ %	
والكويتيين ٥٨,٨ %	
واللبنانيين ٥١,٢ %	
والمصريين ٥٧,٨ %	
والمغاربة ٥٩,٨ %	
واليمنيين ٥٧,٧ %	

أى أن غالبية المبحوثين (نسبتهم ٥٥,٧ % من مجموع المبحوثين) زاروا ثلاثة أو أربعة بلاد أجنبية وهي نسبة عالية لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء الخلفيات التعليمية والمهنية والطبقية .

جدول ١ - ٦

عدد البلاد التي زارها المبحوثون في الأقطار العشرة
(نسب مئوية)

عدد مرات الزيارة	زار دولة أو دولتين	من ٣ - ٤ دول	من ٥ - ٦ دول	من ٧ - ٨ دول	أكثر من ٨ دول
الأردن (٢٦٩)	٢٢,٧	٥٨,٧	٦,٧	٥,٢	٦,٧
تونس (٣١٦)	٢٨,٦	٤٥,٩	٧,٩	٤,١	٣,٥
السودان (٣٢٠)	٢٦,٦	٥٥,٦	٧,٥	١,٢	٩,١
فلسطين (٢٦٩)	٧,١	٤٩,٨	١٤,١	٧,١	٢١,٩
قطر (٢٢)	-	٧٢,٧	٤,٥	٩,١	١٣,٦
الكويت (١٢٩)	٦,٨	٥٨,٨	١٠,١	٣,٤	٢٠,٩
لبنان (٢٨٧)	٣٣,٦	٥١,٢	٦,٢	٣,١	٥,٩
مصر (١٢٨٤)	٢٩,٨	٥٧,٨	٥,٤	١,٩	٥,٢
المغرب (٤٢٣)	١٩,١	٥٩,٨	١٠,٤	٣,٥	٧,١
اليمن (٣٣٨)	١٨,٦	٥٧,١	١٠,٧	٤,٧	٨,٩
المجموع	٩٥٣	٢١٠٤	٢٩٤	١٢٤	٣٠١
النسبة المئوية	٢٥,٢	٥٥,٧	٧,٨	٣,٣	٨,٠

جما = ٠,٠٠٢٦

مربع كاي = ٣١٧,٥٢٦٤

المؤشرات الإحصائية

معامل الارتباط الاسمي = ٠,٢٩٢٣

للمبحوثين . ومعنى ذلك أن غالبية المبحوثين قد تعرضوا لخبرات متنوعة نتيجة لسفرهم إلى هذه البلاد الأجنبية ، مما من شأنه أن يؤثر على الصور القومية التي يبنونها إزاء الشعوب الأخرى ..

وكان السؤال الثاني عن عدد الدول العربية التي زارها المبحوثون . وهنا نجد اختلافا بين المجموعات القطرية . (راجع جدول ٢) ..

٤٦,٧ ٪	من الأردنيين زاروا من ٣ - ٤ دول ..
٧٠,٢ ٪	من التونسيين زاروا من دولة إلى دولتين ..
٦٠,٩ ٪	من السودانيين زاروا من دولة إلى دولتين ..
٤٥,٩ ٪	من الفلسطينيين زاروا من ٥ إلى ٦ دول ..
٥٥,٠ ٪	من القطريين زاروا من ٥ إلى ٦ دول ..
٤٧,٧ ٪	من الكويتيين زاروا من ٥ إلى ٦ دول ..
٥٧,٦ ٪	من اللبنانيين زاروا من دولة إلى دولتين ..
٦٤,٤ ٪	من المصريين زاروا من دولة إلى دولتين ..
٦٥,٨ ٪	من المغاربة زاروا من دولة إلى دولتين ..
٤٣,٣ ٪	من اليمانيين زاروا من دولة إلى دولتين ..

وإذا تأملنا هذه النتائج نجد أن التونسيين والسودانيين واللبنانيين والمصريين والمغاربة واليمنيين يقعون في فئة واحدة هي زيارة من دولة إلى دولتين ، ونجد أن الفلسطينيين والقطريين والكويتيين ينتمون إلى فئة واحدة هي من زاروا من ٥ إلى ٦ دول ويفرد الأردنيون بفئة من زاروا من ٣ - ٤ دول .. والنتيجة العامة التي يمكن أن نخلص إليها من هذه البيانات أن غالبية أعضاء المجموعات القطرية - نسبة ٤٧,٧ ٪ من مجموع الأعضاء - قد زاروا على الأقل دولة أو دولتين عربيتين بين باقي الفئات (من ٣ - ٤ دول) بنسبة ٢٨,٤ ٪ من مجموع المبحوثين وفئة من ٥ - ٦ دول بنسبة ١٨,٧ ٪ ، وفئة من ٧ - ٨ دول .

جدول ٢ - ٦
عدد الدول العربية التي زارها المبحوثون
(نسب مئوية)

عدد مرات الزيارة	زار دولة أو دولتين	من ١ - ٣ دول	من ٤ - ٥ دول	من ٦ - ٧ دول	من ٨ - ٩ دول	أكثر من ٩ دول
الأردن (٢٧٠)	٣٠,٤	٤٦,٧	١٨,٩	٢,٧	١,٩	
تونس (١٨١)	٧٠,٢	٢٢,١	٦,٦	٠,٦	٠,٦	
السودان (٢٧٩)	٦٠,٩	٢٣,٣	١١,٨	١,٨	٢,٧	
فلسطين (٢٨١)	١٣,٢	٣٥,٢	٤٥,٩	٣,٩	١,٨	
قطر (٢٢٠)	٥,٠	٢٠,٠	٥٥,٠	٥,٠	١٥,٠	
الكويت (١٥٥)	٩,٠	٢٣,٢	٤٧,٧	٩,٠	١١,٠	
لبنان (٣٥٤)	٥٧,٦	٣٠,٢	٩,٩	٠,٨	١,٤	
مصر (٥٣٤)	٦٤,٤	٢١,٣	٨,٦	٢,١	٣,٦	
المغرب (١٢٠)	٦٥,٨	٢٠,٠	١١,٧	-	٢,٥	
اليمن (٢٦١)	٤٣,٣	٣١,٤	٢٠,٣	١,٥	٣,٤	
المجموع	١١٧١	٦٩٧	٤٥٨	٥٦	٧٣	
النسبة المئوية	٤٧,٧	٢٨,٤	١٨,٧	٢,٣	٢,٠	

المؤشرات الاحصائية مربع كاي = ٦٣٩,٨٩٦٧ جاما = ٠,١٠٢٦
معامل الارتباط الاسمي = ٠,٤٥٤٧

٢,٣ % وفقة أكثر من ٨ دول ٣ % ..

ومعنى ذلك كله تعرض أعضاء المجموعات القطرية - بنسب متفاوتة - لخبرات متعددة في تفاعلهم الاجتماعي - خلال سفرياتهم - مع بلاد عربية متعددة ..

وقد سئل المبحوثون سؤالاً هاماً عن أغراض زيارتهم للبلاد العربية . وكما سبق أن أشرنا عادة ما يؤثر نوع الزيارة على اتجاهات الأشخاص الذين يزورون بلاداً أخرى غير بلادهم ..

من تحليل البيانات يتبين أن أهم الأغراض قاطبة كان السياحة يليه مباشرة العمل (راجع جدول ٣) ..

- إذ نجد بالنسبة للأردنيين ٦١,٢ % بغرض السياحة ، ٢٩,٢ % بغرض العمل ..
- وبالنسبة للتونسيين ٥٨,٣ % بغرض السياحة ، ٣٣,١ % بغرض العمل ..
- وبالنسبة للسودانيين ٥١,٣ % بغرض السياحة ، ٢٩,٦ % بغرض العمل ..

- وبالنسبة للفلسطينيين ٤٧,٦ % بغرض السياحة ، ٤٤,٦ % بغرض العمل ..
 — وبالنسبة للقطريين ٦٥ % بغرض السياحة ، ٢٥ % بغرض العمل ..
 — وبالنسبة للكويتيين ٦٢,٢ % بغرض السياحة ، ٢٨,٨ % بغرض العمل ..
 — وبالنسبة للبنانيين ٦٢,٧ % بغرض السياحة ، ٣١,٥ % بغرض العمل ..
 — وبالنسبة للمصريين ٢٥,٢ % بغرض السياحة ، ٥٦,١ % بغرض العمل ..
 — وبالنسبة للمغاربة ٥٤,٩ % بغرض السياحة ، ٢٧,٤ % بغرض العمل ..
 — وبالنسبة لليمنيين ٢٩,٦ % بغرض السياحة ، ٣٣,٣ % بغرض العمل ..

ويلاحظ أن نسبة المصريين الذين زاروا بلادا عربية أخرى بغرض السياحة لا تتجاوز ٢٥,٢ % وإن الغالبية زارت بغرض العمل ، وكذلك بالنسبة لليمنيين إذ نجد أن ٢٩,٦ %

جدول ٣ - ٦

أغراض زيارة للدول العربية
(نسب مئوية)

أسباب أخرى	زيارة للأقارب	دراسة	سياحة	عمل	أغراض الزيارة أقطار المبحوثين
١,٥	١,٥	٦,٢	٦١,٢	٢٩,٧	الأردن (٢٧٣)
-	١,٧	٦,٩	٥٨,٣	٣٣,١	تونس (١٧٥)
٢,٥	٢,٩	١٣,٧	٥١,٣	٢٩,٦	السودان (٢٧٧)
٠,٧	١,٤	٥,٨	٤٧,٦	٤٤,٦	فلسطين (٢٩٤)
-	٥,٠	٥,٠	٦٥,٠	٢٥,٠	قطر (٢٠)
١,٣	١,٩	٥,٨	٦٢,٢	٢٨,٨	الكويت (١٥٦)
٢,٠	٢,٣	١,٤	٦٢,٧	٣١,٥	لبنان (٣٤٦)
٦,٣	٨,٤	٤,٠	٢٥,٢	٥٦,١	مصر (٥٢٤)
٣,٥	١,٨	١٢,٤	٥٤,٩	٢٧,٤	المغرب (١١٣)
٢,٩	٢,١	٣٢,١	٢٩,٦	٣٣,٣	اليمن (٢٤٠)
٦٦	٨٢	٢١١	١١٤٣	٩١٦	المجموع
٢,٧	٣,٤	٨,٧	٤٧,٣	٣٧,٩	النسبة المئوية

المؤشرات الاحصائية مربع كاي = ٤٧٧,٨١٦٧ جاما = ٠,٠٠٧٠
 معامل الارتباط الاسمي = ٠,٤٠٦٢

زارت بغرض السياحة ، ٣٣,٣ % بغرض العمل ، بالإضافة إلى أن اليمنيين ينفردون بأن ٣٢,١ % منهم زاروا بغرض الدراسة ..

وهذه الأرقام تتفق مع ما هو معروف من أن مصر واليمن من البلاد العربية المصدرة للعمالة إلى باقي البلاد العربية ..

وإذا نظرنا للأرقام الاجمالية نجد أن ٤٧,٣ % من مجموع المبحوثين زاروا بغرض السياحة ، وأن ٣٧,٩ % زاروا بغرض العمل ، وأن ٨,٧ % زاروا بغرض الدراسة ، وأن ٣,٤ % زاروا لرؤية الأقارب ، وأن ٢,٧ % زاروا لأسباب أخرى ..

وسئل المبحوثون سؤالاً آخر :

ماهي البلاد العربية التي تود زيارتها مرة أخرى ؟ ..

إذا حللنا البيانات الخاصة بهذا السؤال يتبين لنا أن :

- ٣٤,٤ % من الأرمنيين يودون زيارة مصر وأن ٢٥,٦ % منهم يودون زيارة لبنان ..
- ٣٨,٣ % من التونسيين يودون زيارة ليبيا وأن ١٨,٣ % بينهم يودون زيارة مصر ..
- ٦٥,٣ % من السودانيين يودون زيارة مصر ، ١٥,٠ % بينهم يودون زيارة السعودية ..
- ٢٦,٢ % من الفلسطينيين يودون زيارة لبنان ، وأن ٢١,٢ % يودون زيارة مصر ..
- ٥٢,٦ % من القطريين يودون زيارة مصر ، ٢١,١ % يودون زيارة لبنان ..
- ٣٢,٢ % من الكويتيين يودون زيارة لبنان ، ٢٨,٨ % بينهم يودون زيارة مصر ..
- ٣٧,٤ % من اللبنانيين يودون زيارة سوريا ، ٣٢,٢ % بينهم يودون زيارة مصر ..
- ٣٥,٤ % من المصريين يودون زيارة السعودية ، ١٤,٦ % بينهم يودون زيارة لبنان ..
- ٢١,٧ % من المغاربة يودون زيارة تونس ، ٢٠,٠ % يودون زيارة الجزائر ..
- ٥٩,٨ % من اليمنيين يودون زيارة مصر ، ٧,١ % يودون زيارة سوريا ..

. إذا تأملنا هذه البيانات نستطيع أن نستخلص عددا من النتائج أهمها :

١ - بروز نمط للتفاعل بين الدول المجاورة حيث يرغب المواطنون العرب في كل دولة من هذه الدول زيارة الدول المجاورة . ينطبق هذا على التونسيين (غالبيتهم يودون زيارة ليبيا مرة ثانية) ، وعلى السودانيين (غالبيتهم يودون زيارة مصر مرة ثانية) وعلى اللبنانيين (أغلبهم يودون زيارة سوريا) ..

٢ - إذا أحصينا التكرارات التي حصلت عليها كل بلد يود المبحوثون زيارتها مرة ثانية نجد أن :

- مصر حصلت على ثمانية تكرارات ..
- لبنان حصل على خمسة تكرارات ..
- السعودية حصلت على تكرارين ..
- سوريا حصلت على تكرارين ..
- ليبيا حصلت على تكرار واحد ..
- تونس حصلت على تكرار واحد ..
- الجزائر حصلت على تكرار واحد ..

ويمكن تفسير النتائج السابقة بأن مصر تمثل بالنسبة لهؤلاء المبحوثين مركز جذب قومي وسياسي في نفس الوقت ، وأن لبنان كانت تمثل مركز جذب سياحي في الدرجة الأولى ، وأن السعودية تمثل مركز جذب ديني في المقام الأول ..

وفي السؤال الأخير الخاص بالاتصال مثل المبحوثون :
 هل أتاحت لك الفرصة لأن تتعرف على مواطنين من دول عربية أخرى ؟؟ ..
 أجاب المبحوثون بنعم كما يلي (راجع جدول رقم ٤) :

- ___ ٩٠,٩ % من الأردنيين ..
- ___ ٧٣,٧ % من التونسيين ..
- ___ ٩١,٣ % من السودانيين ..
- ___ ٩٦,٢ % من الفلسطينيين ..
- ___ ١٠٠ % من القطريين ..
- ___ ٩٨,٧ % من الكويتيين ..
- ___ ٨٩,٧ % من اللبنانيين ..
- ___ ٦٢,٤ % من المصريين ..
- ___ ٧٤,٤ % من المغاربة ..
- ___ ٨١,٤ % من اليمنيين ..

وهذه البيانات تعكس معدلا مرتفعا للغاية للتفاعل الاجتماعي بين المبحوثين ومواطنين عرب آخرين ..

وقد تكون هذه المعدلات المرتفعة مؤشرات موضوعية لزيادة درجة التفاعل الاجتماعي بين المواطنين العرب في السنوات الأخيرة . ويمكن أن يرد ذلك إلى زيادة نسبة هجرة العمالة العربية داخل الوطن العربي من ناحية ، وزيادة نسبة المياحة الداخلية في العالم العربي ..

هل تعرف المبحوث على

مواطنین عرب

(نسب مئوية)

أقطار المبحوثين	نعم	لا
الأردن ٢٩٨	٩٠,٩	٩,١
تونس ٤٣٠	٧٣,٧	٢٦,٣
السودان ٣٥٧	٩١,٣	٨,٧
فلسطين ٣١٤	٩٦,٢	٣,٨
قطر ٢٢٢	١٠٠	-
الكويت ١٥٨	٩٨,٧	١,٣
لبنان ٤٤١	٨٩,٧	١,٣
مصر ٢١١١	٦٢,٤	٣٧,٦
المغرب ٥٨٣	٧٤,٤	٢٥,٦
اليمن ٤٣٣	٨٤,١	١٥,٩

مؤشرات احصائية : مربع كاي - ٨٠,٨٦٦٢ - جاما - ٢٣٨٤ , معامل الارتباط = ٠,٢٩٢٣

(٥) الصور القومية لدى المبحوثين :

موضوع الصور القومية - كما سبق أن أشرنا - يثير مشكلات وتساؤلات متعددة . وقد حاولت استمارة استطلاع الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة أن تقترب من استكشاف اتجاهات المبحوثين إزاء الصور القومية منتقلة من العام إلى الخاص ..

بدأت الاستمارة بسؤال المبحوثين هذا السؤال :

«من خلال اطلاعك وقراءاتك ومشاهدتك الشخصية وخبرتك ، ترى من هو أفضل شعب في العالم ؟ ..»

والسؤال كما نرى سؤالاً مفتوحاً ، لا يقتصر فقط على هؤلاء الذين « شاهدوا » نتيجة زيارة وخبرة شخصية ، ولكنه يمتد أيضاً ليشمل هؤلاء الذين « اطلعوا » و« قرأوا » ..

وهذا السؤال - كما سنرى من الاجابات التي وردت عليه - يمس في الواقع علاقات العالم العربي المتشابكة مع العالم الخارجي . وهي علاقات بعضها له جذور تاريخية وخصوصاً في حقبة ما قبل الاستقلال (خذ مثلاً علاقة العالم العربي ببريطانيا والذات في منطقة الخليج ، أو علاقة العالم العربي بفرنسا وخصوصاً بالنسبة لموريا ولبنان) ..

ومن الناحية الأخرى ، فهذا السؤال يمكن أن يؤثر في الاجابة عليه وخصوصاً بالنسبة للدول العظمى (الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي) ما يؤثر على الصور القومية بشكل عام من الأحداث - وقد سبق أن أشرنا أن هذه الأحداث يمكن أن تندرج إلى ثلاث فئات :

— أحداث بارزة أو ذات طابع درامي ..

ويمكن في هذا الصدد أن نشير إلى سلوك الدولتين العظميين تجاه العالم العربي وما تضمنه هذا السلوك من أحداث بارزة غيرت من مجرى التاريخ العربي المعاصر ..

لنأخذ على سبيل المثال سحب الولايات المتحدة الأمريكية لعرض تمويل السد العالي في مصر ، وما تبعه لتأميم مصر قناة السويس ، وما تلت ذلك من عدوان ثلاثي شنقه بريطانيا وفرنسا وإسرائيل .. هذا حدث بارز لا شك أنه يمكن أن يؤثر تأثيراً بالغاً وعميقاً في الصور القومية لأفراد الشعب العربي إزاء الولايات المتحدة الأمريكية . ومن ناحية أخرى ، يمكن القول أن إمداد الاتحاد السوفيتي مصر بالسلاح عام ١٩٥٥ من خلال صفقة الأسلحة التشيكية وبداية العلاقات السوفيتية العربية الوثيقة يمكن أن يكون حدثاً بارزاً مؤثراً على الصور القومية ..

— وهناك أحداث ذات طابع تراكمي ، والمثل الواضح بالنسبة لها هو الصراع العربي الإسرائيلي . وسلوك الدول إزاء هذا الصراع ونصرتها للحق العربي أو تأييدها لإسرائيل يمكن أن يؤثر على صورتها القومية ، ولعل مثل الصين يعد نموذجاً حياً لهذا . فقد دعمت الصين حركة المقاومة الفلسطينية منذ البداية ، وساعدتها عسكرياً وسياسياً ، ورفضت الاعتراف بدولة إسرائيل ، وقد انعكس هذا كما سنرى على اتجاهات الفلسطينيين إزاء الصين ..

— وهناك أخيراً أحداث تتعلق بتغير السياسات الحكومية ، أو تغير منهج وسائل الاعلام الجماهيرية في تناول المشكلات والقضايا - ولا شك أن هذا من شأنه أن يؤثر في المدى الطويل على الصورة القومية .. ولتأخذ على سبيل المثال الموقف العربي الراهن ، الذي يتسم برفض الدول العربية للمعاهدة المصرية الإسرائيلية ينعكس هذا الرفض على وسائل الاعلام الجماهيرية العربية . فهناك هجوم منسق ضد السياسة المصرية وهناك من ناحية أخرى رد فعل مصري يتخذ نحو الهجوم على دول الرفض . ومن خلال هذه المعارك الوهمية ، يمكن أن تلمس قيما عربية عزيزة مثل قيم القومية العربية والوحدة . وهذا في حد ذاته ، يمكن أن ينعكس على اتجاهات المواطنين العرب ، وعلى الصور القومية التي لديهم عن باقي الأقطار الأخرى ..

لتأخذ مثلا التشكيك في عروبة مصر ، أو التركيز على الطابع الإقليمي للبحث لدى دول عربية أخرى لا ترى إلا مصالحها الضيقة دون اعتبار للمصالح العربي العام كل هذه الموضوعات حين تعالج جماهيريا من خلال معركة اعلامية يمكن أن يكون لها اثار بعيدة المدى ..

في ضوء هذا كله نستطيع أن ننقل لمرض ومناقشة الإجابة على سؤال : من هو أفضل شعب في العالم ..

أولا ينبغي علينا أن ننحي جانبا الإجابات التي اختارت أن تتجه إلى الشعب الذي ينتمي إليه المبحوث ، فهي إجابات لا تعكس إلا « تمركزا حول السلالة » ..

ولقد كان من المفروض أن تكون صياغة السؤال من الدقة بحيث ينبغي على المبحوثين أن يختاروا شعبا غير شعوبهم ..

فحين يقرر - مثلا - ٢٥,٨ ٪ من الفلسطينيين أن أفضل شعب في العالم هو الشعب الفلسطيني ، أو حين يقرر ٢٦,٥ ٪ من المصريين أن أفضل شعب في العالم هو الشعب المصري ، أو حين يقرر ٣٣ ٪ من السودانيين أن أفضل شعب في العالم هو الشعب السوداني فمعنى هذا أن هذه المجموعات القطرية لم يجب أعضاؤها على السؤال كما ينبغي ..

ذلك أنه لو كان المقصود من السؤال قياس الاتجاهات إزاء « التمرکز حول الذات » ، لتمت صياغته بصورة أخرى ..

وعلى هذا الأساس - إذا نظرنا للبيانات - واستبعدنا الاختيارات الأولى بالنسبة للفلسطينيين والمصريين والسودانيين ، فإنه ستظهر أمامنا لوحة كاملة للصورة القومية التي يمتلكها المبحوثون ، والتي تعكس - كما سبق أن أشرنا - جماع العلاقات المتشابكة للعالم العربي مع العالم الخارجي ..

— الارنيون - على سبيل المثال - نجد غالبيتهم (١٣ ٪ من المبحوثين) ترى أن الانجليز هم أفضل شعب في العالم ..

— الفلسطينيون - على العكس - يرون أن الصينيين هم أفضل شعب . ويمكن تفسير هذا

كما رأينا على أساس السلوك الصيني المؤيد لحركة المقاومة الفلسطينية ..
— اللبنانيون - وهذا يبدو غريبا إلى حد ما - لم يختاروا فرنسا كما كان متوقعا بحكم الصلات
القديمة السياسية والثقافية ، ولكن ١٣ ٪ من المبحوثين اختاروا الألمان كأفضل شعب في
العالم ..

وألمانيا - مثلها مثل اليابان والصين - يمكن أن تمثل مركز جذب بالإعجاب العربي
بقيم الفاعلية والانجاز .. فهذا الثالث - بالرغم من التفاوت الضخم بين نماذج التنمية التي
صاغها أعضاؤه - يمكن القول أنه يمثل مصدرا من مصادر الإنبهار العربي . والحاجة
إلى تقليد النموذج التنموي الناجح . الإعجاب بالنموذج الألماني اعجاب قديم في العالم العربي
وهو له ضرورة حتى قبل الحرب العالمية الثانية . وقد تدعم هذا الإعجاب من خلال قدرة
ألمانيا الغربية على خلق « المعجزة الاقتصادية » وانطلاقها في مجال التصنيع والرخاء
والثقل .. ونفس الاتجاه بالنسبة لليابان ، التي يدعم الإعجاب بها ، تزايد علاقاتها التجارية
مع العالم العربي ، واكتساح السلع اليابانية التي يقبل عليها العرب لعدد من السلع المنافسة .
أما الصين ، بالرغم من أنها تنتمي إلى نموذج تنموي مختلف تماما عن كل من ألمانيا
واليابان ، فقلعها تقدم نموذج « للطهارة الثورية » والاعتماد على الذات ، والاستناد إلى
الجمهير الشعبية المريضة في إطار من العدل الاجتماعي ، قد تكون كل هذه الخلفيات وراء
الصور القومية لبعض المجموعات القطرية إزاء هذه الدول الثلاث ..

— وإذا نظرنا إلى الكويتيين - نجد أن ١٦,٧ ٪ منهم يعتبرون الصين أفضل شعب في
العالم ..

— أما القطريون فيعتبر ١٣ ٪ منهم أن الألمان هم أفضل شعب في العالم ..

— وغالبية اليمنيين ٥٢,١ ٪ فهم يرون أن الصين هم أفضل شعب في العالم ..

— أما المصريون فنجد من بينهم ١٤,٨ ٪ منهم يرون أن الألمان أفضل شعب في العالم ..

— والسودانيون نجد أن ١٥,٣ ٪ يرون أن الصينيين هم أفضل شعب في العالم ..

— وفي نفس الاتجاه نجد التونسيين ٢١,٨ ٪ منهم وكذلك المغاربة ١٤,٥ ٪ يرون أن
الصينيين هم أفضل شعب في العالم ..

وانتقلت استمارة استطلاع للرأي العام العربي إلى سؤال آخر : من هو أفضل الشعوب
العربية ..

وينطبق على هذا السؤال نفس الملاحظة المنهجية التي أبدأناها على السؤال السابق . فقد
كان ينبغي أن يوجه المبحوث ألا يختار بلده ، وإلا تحول السؤال ليصبح قياسا « لاتجاه التمرکز
حول الذات » وهذا ما حدث فعلا ، لو تأملنا الإجابات . فالنسبة الكبرى من المبحوثين في كافة
المجموعات القطرية اختارت شعبها بإعتباره أفضل شعب عربي ما عدا اليمنيين الذين اختاروا
الشعب المصري (نسبة ٢٨,٤ ٪ منهم) ..

ولذلك قد يكون من الأنسب في عرض النتائج أن نعرض للاختيار الأول والاختيار

الثاني ، حتى نبعد قليلا عن دائرة الإعجاب بالذات .. لنرى اتجاهات كل مجموعة قطرية ازاء باقي الشعوب العربية ..

- الأردنيين : ٤٤,٢ % الشعب الأردني ، ٢٨,٨ % الشعب الفلسطيني ..
- الفلسطينيون : ٨٠,٢ % الشعب الفلسطيني ، ٤,٦ % الشعب الجزائري ..
- اللبنانيين : ٥٣,٣ % الشعب اللبناني ، ١٤,١ % الشعب السوري ..
- الكويتيين : ٥٣,٣ % الشعب الكويتي ، ١٦,٢ % الشعب الفلسطيني ..
- القطريين : ١٦,٧ % الشعب السوري ، وأيضا ١٦,٧ % الشعب السعودي ، ثم يتساوى الشعب القطري مع الشعب الجزائري ٨,٣ % ..
- اليمنيين : ٢٨,٤ % الشعب المصري ، ٢٣,٦ % الشعب اليمني ..
- المصريين : ٧٩,١ % الشعب المصري ، ٧,١ % الشعب السعودي ..
- السودانيين : ٦٠,٧ % الشعب السوداني ، ١٥ % الشعب المصري ..
- التونسيين : ١٩,٩ % الشعب التونسي ، ١٤,٥ % الشعب الفلسطيني ..
- المغاربة : ٢٢,٩ % الشعب المغربي ، ٢١,٥ % الشعب الفلسطيني ..

ولورصدنا تكرارات الاختيار الثاني لوجدنا أن الشعب الفلسطيني قد حصل على ٤ تكرارات ، وأن الشعب الجزائري قد حصل على تكرارين ، وكذلك الشعب السعودي ، وأن كلا من الشعب المصري والشعب السوري حصلا على تكرار واحد ..

وقد تكون هذه النتائج تعبيراً عن تقدير المبحوثين للعرب للكفاح السياسي والعسكري الذي يخوضه الشعب الفلسطيني ، وللکفاح الذي سبق أن خاصة الشعب الجزائري للحصول على الاستقلال ..

وانتقلت استمارة استطلاع الرأي العام العربي لتمس موضوعاً هاماً هو : الأفكار القومية النمطية ، التي يتبناها المبحوثون عن سمات الطابع القومي في كل بلد عربية ..

فقد سئل المبحوثون :

ما هي الشعوب العربية التي لديك فكرة عنها ، اذكر ما هي أحسن صفة تميزها وأساء صفة تغلب عليها ..

ومن الواضح أن هذا سؤال مفتوح ، وقد تم اعداد نظام تصنيفي - من واقع الإجابات - ينقسم إلى قائمتين : قائمة للصفات الحمينة ، وقائمة للصفات السيئة ..

وكانت قائمة أحسن الصفات كما يلي :

- ١ - المرح - البساطة - المرونة ..
- ٢ - الكرم - الود - الطيبة - العطاء - الشهامة - الشجاعة ..
- ٣ - النظافة - الإيمان - الأمانة - التدين ..
- ٤ - التحضر - العراقة ..
- ٥ - حب العمل - الصبر - النكاه - العزيمة ..
- ٦ - حب التجارة والسياحة ..

- ٧ - الوعي السياسي - النضال - البسالة - المقاومة ..
- ٨ - الإبتفاح - الليبرالية ..
- ٩ - سمات أخرى ..

وكانت قائمة أسوأ الصفات كما يلي :

- ١ - الغدر - الضعف - الشراسة - الخشونة - اللومية - الصلف - النقلب ..
- ٢ - البذخ - السفاهة ..
- ٣ - التكامل - التخلف - الإيمان - الإقطاعية ..
- ٤ - الجهل - الفناء ..
- ٥ - الفقر ..
- ٦ - النفاق - التناقض - المادية ..
- ٧ - السلوك التعسبي (كالتغلبية - الطائفية - البداوة - التعصب الديني - التشيع - التخريب) ..
- ٨ - سمات أخرى ..

وقد وردت على هذا السؤال مجموعة متشابهة من الإجابات تعكس الأفكار القومية النمطية التي لدى المبحوثين إزاء الشعوب العربية المختلفة ، يقصر التقرير الحالي في حدود الحيز المقرر له أن يستوعبها ، وستكون موضعاً لدراسة مستقلة مقبلة ..

(و) خاتمة :

ما الذي يمكن أن نستخلصه من نتائج أساسية في ضوء البيانات التي عرضناها في هذا الفصل ؟ ..

- ١ - من الواضح أولاً أن المبحوثين لهم خبرات متنوعة في السفر خارج أقطارهم ، سواء لزيارة دول أجنبية أو لزيارة دول عربية ..

وفي تقديرنا أن ارتفاع معدلات زيارة الدول العربية الأخرى سواء للسياحة أو للعمل ، من شأنها أن تعطي الشخص فرصة أوسع لاكتساب الخبرات بطوائف الشعب العربي في أقطاره المختلفة . فالاتصال المباشر - كما يقرر علم النفس الاجتماعي - من شأنه أن يقضي على الصور القومية النمطية - التي أحياناً ما تكون نتيجة للجهل والتحيز ووراثية الاتجاهات من أجيال مضت ..

غير أن الاتصال المباشر ، كما أن له وجهه الإيجابي ، فقد يكون له أيضاً وجهه السلبي . وكما سبق أن ذكرنا في معرض إشارتنا لأنواع السفرات المختلفة (لسياحة أو لعمل أو لغير ذلك من الأغراض) الإيجابي أو السلبي عادة ما يتشكل في ضوء الخبرات السارة أو المؤلمة التي اكتسبها من الزيارة ..

ومن الواضح أن هناك فروقاً جوهرية بين من يسافر للسياحة ومن يسافر للعمل ..

من يسافر للسياحة ، زائر مؤقت ، وهو إن لم تطل فترة إقامته ، قد لا تكون لديه الفرصة لكي يكون اتجاهها متبلورا إزاء البلد الذي زاره ، وإذا كون اتجاهها فقد يكون مبنيا على حقائق جزئية ، نتيجة للطابع العابر لإقامته ..

أما من يسافر للعمل ، فإن خبرته في العادة تكون حاسمة في بلورة اتجاهاته الإيجابية أو السلبية إزاء البلد المضيف . ولو أنه من الصعب أن نصوغ نموذجا وحيد البعد يمكن له أن يستوعب كافة أنماط ردود فعل هؤلاء المسافرين للعمل . فقد تكون خبرة بعضهم مؤلفة نتيجة عدم توفيقه في العثور على سكن ملائم ولكن لا يعني ذلك أنه سيمسقط - أليا - خبرته المؤلفة على اتجاهه إزاء البلد المضيف . فقد يكون موضوعا بالقدر اللازم الذي يسمح له بتقدير الإيجابيات لدى الشعب المضيف ، بالرغم من عدم توفيقه الشخصي .. وعلى العكس من ذلك ، فقد يوفق في العمل ، ولكنه قد يقبني اتجاهات سلبية إزاء البلد المضيف (٨) ..

٢ - هناك رغبة متزايدة لدى المواطنين العرب في زيارة الأقطار المجاورة لهم للتعرف على معالمها ، وكذلك لزيارة بعض البلاد العربية التي تمثل - لأسباب شتى - مركز جذب لهم ، مثل مصر ولبنان والسعودية وسوريا ..

٣ - نسبة التفاعل الاجتماعي بين المواطنين العرب - إذا أخذنا عينة البحث في الاعتبار - نسبة عالية . وهذا اتجاه إيجابي في حد ذاته ، فليس هناك من سبيل مباشر لتقوية الاتجاه نحو الوحدة العربية غير تشجيع معدلات التفاعل الاجتماعي بين أعضاء الأمة الواحدة . من خلال عمليات التفاعل الاجتماعي الواسعة بليجالياتها وسلبياتها ، يمكن للأفكار الخاطئة عن الآخر أن تمسقط وتزول ، ويمكن للمفاهيم الصحيحة أن تتحدد وتتبلور ..

٤ - الصور القومية التي يمتلكها المبحوثون عن الدول الأخرى تحكمها اعتبارات متعددة أهمها : الإعجاب بنمط حضاري معين ، يكمن في لاشعور المبحوثين في الرغبة في احتذائه . ومن ناحية أخرى فالمسلوك السياسي للدول الأجنبية إزاء العالم العربي له أهمية كبرى في صياغة الصور القومية الإيجابية والسلبية ..

٥ - من الظواهر السلبية التي كشف عنها البحث سيادة اتجاه « التمرکز حول الذات » بالنسبة لكل المجموعات النظرية تقريبا . بعبارة أخرى هناك اتجاه غلاب نحو تمجيد الشعب الذي ينتمي إليه المبحوث واعتباره أفضل الشعوب على الإطلاق . وفي تقديرنا أن هذا الاتجاه بالغ الضرر ، وانعكاساته على قضية الوحدة العربية مباشرة فحين يصبح الشعب الذي ننتمي إليه هو البداية والنهاية ، فمعنى ذلك قصور النظر عن رؤية الإيجابيات في باقي أقسام الشعب العربي . وقد يؤدي هذا الاتجاه - إذا ما استمر على ما هو عليه - إلى ترسيخ الاتجاهات الإقليمية في وجدان المواطنين العرب ..

٦ - وهذا الاتجاه « نحو التمرکز حول الذات » لو تعمقنا البحث لأدركنا أنه في الواقع محصلة سياسات تعليمية وإعلامية وثقافية تتبعها الدول العربية في الوقت الراهن .

وقد كشفت بعض البحوث التي أجريت على الإذاعات العربية على سبيل المثال ، أن

هذه الإذاعات تكاد أن تركز الإنفصال القائم ولا تعمل من أجل قضية الوحدة ..

وردت هذه النتيجة الهامة في البحث الذي نشرته الكاتبة المصرية ماجدة مورييس ونشر بعنوان « الإذاعات العربية وقضية الوحدة العربية » في مجلة المستقبل العربي (٩) وقامت الدراسة التطبيقية على أساس متابعة ما تقدمه نشرات الأخبار في بعض الإذاعات التي تيسر للباحثة الاستماع إليها على مدى شهر كامل هو إبريل (نيسان) ١٩٧٨ .. وخلصت الباحثة إلى النتائج الرئيسية التالية :

١ - لم تعد القضية القومية العربية تعتمد على أساس واحد في النظر إليها ، وإنما أصبحت اتجاهات وتفسيرات مرتبطة بفلسفة الحكومات القائمة ..

٢ - الإنعزال والإنغلاق إلى الداخل ومحاولة من كل دولة للسيطرة الاعلامية على عقل المستمع ..

٣ - الإنقسام الصريح الذي انتهت إليه الإذاعات العربية . تتجه بعض الأقطار إلى العالم الغربي ، ويتجه بعضها إلى المعسكر الشرقي ، مع وجود أقطار أخرى تحاول بقدر الإمكان أن تتبع الطريق الوسيط ..

٤ - العداء الصريح بين هذه الإذاعات ، والذي وصل إلى حرب اعلامية مبنية بوضوح شديد على الاتجاه السياسي الذي يسود كل قطر ، والذي يتحول إلى نقمة على المستمع العربي بسبب انتقاء الموضوعية أمام الرغبة في التشهير السياسي بالمخالفين ..

٥ - تحاول بعض الإذاعات العربية تغييب القضايا القومية عن ذهن المستمع وبالتحديد قضية الثورة الفلسطينية ، ونقل القضايا العربية عامة إلى الدرجة الثالثة من الاهتمام ، والعمل على تقريب اهتمام المستمع إلى قضايا خارجية تتعلق بالعالم الغربي الذي تأخذ أخباره المحل الأول من الاهتمام ..

٦ - هناك إذاعات تعطى القضايا العربية المكانة الثانية من أخبارها .. نوع آخر من تغييب وعي المستمع عن القضايا العربية القومية لأنه يبرز المحليات .

تضخيم الذات السياسية للحكم القائم ..

هذه النتائج الهامة التي خلص إليها هذا البحث ، يمكن أن تتكرر لو درمنا بشكل نقدي السياسات الثقافية التي تتبعها الدول العربية وكذلك السياسات التعليمية ..

والخلاصة أنه ما زالت أمامنا أشرطة طويلة علينا أن نقطعها بالبحث العلمي ، وبالتخطيط السياسي والثقافي والتعليمي حتى تتحقق الوحدة العربية الشاملة (١٠) ..

الهوامش

(١) اعتمدنا في هذا التقسيم على :
 منتابولي وزغل (بالفرنسية) ، الأمة والقومية والدولة القومية في العالم العربي ، منشور في : ملتقى
 حول الذاتية الثقافية والضمير القومي داخل المجتمع التونسي ، ١٨ - ١٩ مارس ١٩٧٤ ،
 ٦٥ - ٧١ .

(٢) راجع بهذا الصدد :
 - عبد العزيز الدوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، بيروت : دار الطليعة للطباعة
 والنشر ، ١٩٦٩ .

- سمير أمين (بالفرنسية) ، الأمة العربية : للقومية وصراع الطبقات ، باريس : ميشوى ١٩٧٦ .
 (للكتاب ترجمة عربية أعدها كميل قيصر داغر ، بيروت دار ابن رشد للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ .
 - أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، ندوة جمعية للخريجين ، ٧ - ١٢ أبريل ١٩٧٤ ،
 جماعة الكويت ، ١٩٧٥ .

(٣) انظر بهذا الصدد :
 السيد يس ، الشخصية العربية بين المفهوم للعربي والمفهوم الإسرائيلي ، القاهرة : مركز الدراسات
 السياسية والإستراتيجية ، ١٩٧٣ .

(٤) انظر بهذا الصدد :
 Le Vine, R.A., Socialization? soical structure and intersocietal Images, in :
 Kelman, H (Editor), International Behavior, N.Y.: Holt, Rinehart and Winston,
 1966, 43- 69.

(٥) انظر بهذا الصدد :
 De Sola Pool, I., Effects of cross- national contact on national and International
 Images, in: Kelman, op. cit., 104 - 129

(٦) انظر بهذا الصدد :
 Deutch, K.W., and merriit, R.I., Effects of events on national and International
 Images, in: Kelman, op. cit, 130 - 186

(٧) انظر بهذا الصدد :
 Janism I.L. and Smith, M.B., Effects of Education and persuasion on national
 and International Images, in: Kelman, op. cit., 188 - 235.

(٨) يجري في الوقت الراهن إعداد بحث في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالقاهرة عن
 اتجاهات المصريين العاملين في البلاد العربية إزاء البلاد التي عملوا فيها ، وسعيد للنشر قريباً .

(٩) ماجده موريس ، الإذاعات العربية وقضية الوحدة العربية « مجلة المستقبل العربي » ، عدد ٨ ، ١٩٧٩ ، ١١٠ - ١٢٤ .

(١٠) انظر بصدد التخطيط التعليمي والتربوي وتأثيره الحاسم في قضية الوحدة العربية - سعدون حمادي ، الوحدة الثقافية والتعليم : ملاحظات أولية ، المستقبل العربي المصدر السابق ، ٤٦ - ٥٢

- عزيز حنا ، مطالب الوحدة العربية على التعليم ، مجلة المستقبل العربي ، العدد السابق ٥٣ - ٧٠ .

- مبارح الراوي ، العمل التربوي العربي المشترك ودور المنظمات العربية ، مجلة المستقبل العربي ، العدد السابق ٧١ - ٩٤ .

- محمود محمود ، الخطوط الرئيسية لإستراتيجية تطوير التربية العربية ، مجلة المستقبل العربي ، العدد السابق ٩٥ - ١٠٩ .

الفصل السادس

خطاب النخبة السياسية

تحولات الخطاب القومي العربي

موضوع النظام العربي ومستقبل جامعة الدول العربية ، كثرت فيه الدراسات والبحوث . والواقع ان التراث الخصب الذي تحت أيدينا لا يزخر فقط بالاجتهادات الأصلية ، ولكننا نجد فيه تضاريا شديدا في رؤية النظام العربي وتشخيص مشكلاته والتنبؤ بمستقبله ، بدءا من تعريف النظام العربي ذاته وتحديد ملامحه وإبراز قسماته ، إلى التباين الشديد في تشخيص مشكلاته ، إلى الخلاف الجذري حول استشراف مستقبله .

ومع ذلك يمكن القول إنه مما تفخر به الجماعة العلمية العربية ، أن البحث عن مشكلات النظام العربي لم يعد حكرا كما كان من قبل على الباحثين الأجانب ، الذين كانوا بخطابهم الاستشرافي ، بكل ما يحفل به من تحيزات تملئها مصالح شتى ، يؤثرون على وعينا ومشكلاتنا ، من خلال التضخيم من السلبيات ، والتركيز على عوامل التناقض والخصوصية والنهوين من عوامل التشابه ، ونفي فكرة الأمة العربية على تبني مفهوم متجانس للعالم .

انتهى هذا العهد ، ونشأ جيل من علماء السياسة العرب ، الذين مارسوا البحث في موضوع النظام العربي ، مطبقين مناهج علمية دقيقة ، ولكن أهم من ذلك تبنيهم رؤية قومية ملتزمة ، لم تمنعهم في كثير من الأحيان من الموضوعية الواجبة ، ولا من ممارسة النقد والنقد الذاتي أحيانا .

ويمكن القول إن اتجاهات البحوث العربية في العقود الأخيرة ، تركزت على ثلاثة موضوعات رئيسية وهي إن كانت مترابطة ، إلا أنها متميزة في نفس الوقت .

أولا : بحوث عن الجامعة العربية وتقييم دورها وقياس فاعليتها في مجال العمل العربي المشترك ، ومناقشة سبل تعديل ميثاقها وتطوير مؤسساتها وتحديثها .

ثانيا : بحوث عن النظام العربي ، نشأته ومراحل تطوره وأزماته ومستقبله .

ثالثا : بحوث عن استشراف مستقبل الوطن العربي ، مع تركيز واضح على قضية التجزئة والوحدة .

في كل ميدان من هذه الميادين ، منجد أعمالا علمية أصيلة ، سواء اتخذت شكل كتب متكاملة أو صورة دراسات منشورة ، أو أوراق قدمت في ندوات .

وليس غريبا أن يستقطب النظام العربي ومشكلاته اهتمام الباحثين الأفراد ومراكز الأبحاث المتخصصة فهو قضية الحاضر والمستقبل . في عالم يتطور بسرعة ، على أساس من التكتلات الإقليمية الكبرى ، في ظل الثورة العلمية والتكنولوجية التي تفرض بذاتها وبحكم قوانين حركتها ضرورة تغيير الهياكل السياسية على المستوى القطري والإقليمي والعالمي . ومن هنا يصبح بحث حاضر ومستقبل النظام العربي مسألة جوهرية . وأحيل هنا إلى الكتاب الهام للدكتور عبد المنعم سعيد « العرب ومستقبل النظام العالمي » (١) ، ولذلك لم يكن غريبا أن كان « النظام الإقليمي العربي : الموضوع الراهن والتحديات المستقبلية » هو موضوع المؤتمر الاستراتيجي العربي الأول ، الذي نظمه مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، بالاشتراك مع مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية بعمان في الفترة من ١٥ - ١٧ سبتمبر ١٩٨٧ ، والذي قدمت فيه ونوقشت أوراق بحثية هامة . (٢)

وقد عدنا مرة ثانية في المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني الذي انعقد في القاهرة من ٨ - ١٠ يناير ١٩٨٩ لمناقشة « النظام العربي في بيئة دولة متغيرة » ، (٣) تأكيداً للأهمية القصوى للموضوع .

نحن إذن أمام موضوع محوري ، تعددت فيه اجتهادات الباحثين ، وتتنوع فيه اختيارات القيادات السياسية العربية ، غير إننا وصلنا هذا العام إلى مرحلة حاسمة من مراحل تطور النظام العربي ، بعد نشوء مجلس للتعاون العربي ، وقيام اتحاد المغرب العربي ، بالإضافة إلى مجلس التعاون لدول الخليج العربية .

من هنا ثارت التساؤلات حول ما هو مستقبل جامعة الدول العربية في ضوء هذا التطور الذي كرس نمطا إقليميا في التوحد ، ولعل هذا هو الذي جعل جميل مطر يتساءل في مقال له نشر بالأهرام : جامعة للدول العربية أم جامعة للأقاليم العربية ؟ (٤)

إلى أين يمضي النظام العربي ؟ وما هي الدوافع التي جعلت التطور ينحو إلى هذه التكتلات الإقليمية بدلا من الدفع عن طريق العمل العربي المشترك من خلال جامعة الدول العربية ، وهل يعد ذلك التطور رافدا يصب في مجرى الوحدة العربية ، أم هو انحراف أصيل عنها ؟ هذه هي الأسئلة التي سنحاول بليجاز أن نصوص اجابات عنها .

ولو أردت أن أجعل الفكرة الأساسية التي يقوم عليها بحثي لقلت إننا نمر بلحظة تاريخية فارقة نشهد فيها نهاية الخطاب القومي التقليدي وبداية صعود الخطاب القومي الوظيفي . وأنا حين أتحدث عن الخطاب فأنا أعني في الواقع نسقا مترابطا من المقولات ونوعية محددة من الممارسات في نفس الوقت . (٥)

تأتي نهاية الخطاب القومي التقليدي بعد مرحلة مر فيها هذا الخطاب بأزمة خانقة على صعيد الفكر والممارسة معا . وقد عبر عن هذه الأزمة - وخصوصا في سنوات الترددي والإنهيار التي أعقبت هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ - عديد من المثقفين العرب ، ربما كان أبلغ

تعبير عنها شهادات عينة كبيرة منهم نشرت في كتاب « المأزق العربي » الذي نشره مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام بالاشتراك مع منتدى الفكر العربي في عمان وحرره لطفي الخولي . (١)

ولعل من أبلغ التعبيرات عن قلق المثقف القومي العربي الملتمزم بتحديات الثمانينات بالنسبة للنظام العربي تعليق المؤرخ والمفكر القومي الكبير قسطنطين زريق على بحث جميل مطر الذي قدم في ندوة جامعة الدول العربية : « الواقع والطموح » والذي كان عنوانه « الجامعة العربية والنظام الإقليمي العربي » .

يقول قسطنطين زريق :

« إن التحدي الأكبر الذي يواجه الأمة العربية في مطلع الثمانينات هو اتجاه أعضاء النظام العربي نحو تمكين القطرية والكتيكية ... وهو الاتجاه المعاكس لما يفرضه سير الأمة نحو التماسك والتكامل وتنمية قوتها الذاتية التي تكون مرتكزا الأساسي ، فمن هنا يجب أن نبداً : كيف نقف في وجه هذا الإنعكاس الذي أدى إلى التبعثر العربي ؟

ويضيف :

« إن صد التيار الحاضر ليس من مسؤولية جامعة الدول العربية وحدها ، وإنما هو أيضا ، وفي المقام الأول ، من مسؤولية أعضائها .. »

« إن هذه المسؤولية يشارك فيها أيضا المواطنون العرب في ديارهم جميعا ، ولكن من الملاحظ أن قدرة هؤلاء المواطنين تخف يوما بعد يوم . وهنا التحدي الخطير الثاني في مواجهة الثمانينات ، ذلك إن سلطة الأنظمة الحاكمة في التترغيب والترهيب تتصاعد في كل بلد عربي . هناك الاغراءات المالية والسلطوية من جهة ، وأساليب الدعاوي المتشددة نفاذا وانتشارا من جهة أخرى ، ولا ننسى وسائل المنع والقمع وتقييد حرية القول والفكر والعمل وما إليها . (٢)

وهكذا يضع قسطنطين زريق يده بنفاد عميق على طرفي المعادلة العربية : الدول القطرية من ناحية والجماهير من ناحية أخرى . الدول القطرية التي تضخمت سلطاتها وتوحشت في مواجهة المجتمع المدني ، هي نفسها التي ستفقد عملية الإنتقال من الخطاب القومي التقليدي إلى الخطاب القومي الوظيفي حفاظا على بنائها من الانهيار تحت وطأة العوامل الداخلية والخارجية ، والجماهير التي تضائل دورها في المشاركة وفي صنع التاريخ .

ولا بد لنا للالام بتطور النظام العربي الذي المحنا إلى ملامحه البارزة من أن نطل إطلاقة سريعة على ملامح الخطاب القومي التقليدي ونحدد مؤشرات الأزمة التي مر بها ، قبل أن ننقل للحديث عن ملامح الخطاب القومي الوظيفي البازغ .

أولا : الخطاب القومي التقليدي

هناك اجماع بين الباحثين على أن العروبة تمثل المبدأ الذي يصدر عنه الغالبية العظمى من المفكرين العرب ، بالرغم من اختلاف ايديولوجياتهم ، بمعنى أن الإنتماء العربي لفة

وتاريخا وحضارة هو الأساس الذين ينطلقون منه في تحليلاتهم للواقع العربي ، وفي استشرافهم لمستقبله . ومن ناحية أخرى ، فإن الوحدة : تعريفها وكيفية تحقيقها ومبداً لمواجهة خصومها هي العمود الأساسي للخطاب القومي العربي . (٨)

وإذا أردنا أن نحدد العناصر الأساسية لهذا الخطاب يمكننا أن نحصرها في أربعة موضوعات :

- ضرورة الوحدة العربية

- أنصار الوحدة وإعدادها

- طريق الوحدة العربية

- نظرية الوحدة العربية

- فيما يتعلق بضرورة الوحدة العربية يعتبر بعض الباحثين أن أقوى تعبير سياسي عنها نجده لجمال عبد الناصر في الميثاق حيث يقول :

« إن الأمة العربية لم تعد في حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها ، لقد جاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته ، يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة للضمير والوجدان ، يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير » .

وترجع أهمية هذا النص إلى أنه يجمع في فقرة واحدة بين الأبعاد الثلاثة الكبرى التي يرجع إليها المثقفون القوميون العرب في كتاباتهم وهي اللغة والتاريخ والمصير المشترك . (٩)

ولن نخوض كثيراً في موضوع أنصار الوحدة وأعدادها ، يعيننا على وجه الخصوص فيما يتعلق بطريق الوحدة العربية أن الخطاب القومي التقليدي يألف من القول بتحقيق الوحدة العربية عن طريق التعاون والتكامل بين الدول العربية ، لأنه يدين القطرية (أي التجزئة) في تلك الدول ، ولعل أبرز ما يعبر عن هذا الرفض الانتقادات التي يوجهها المثقف العربي القومي للمبدأ الذي يقضي بجواز قيام الوحدة العربية على أساس المصالح المادية الأولى وهي المصالح الاقتصادية للبلاد العربية . فهذا المفهوم يعد « نقیضاً لنظرية الدمج السياسي التي تقول بالاتحاد السياسي أولاً ، أي بإقامة رئاسة واحدة وسلطة تنفيذية وتشريعية وقضائية واحدة ، تعالج جميع القضايا السياسية والاقتصادية والمالية والعسكرية والاجتماعية الأساسية التي تواجه الأجزاء المساهمة في الوحدة وتخلق هي نفسها الأجهزة الضرورية في هذه القطاعات كقاعدة وأساس للاتحاد أو الوحدة » .

هكذا ذهب مثلاً أحد أبرز معلمي الخطاب القومي التقليدي نديم البطار في كتابه : النظرة الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية (منشورات معهد الإنماء العربي ١٩٧٨ ، بيروت ، ص ٩) (١٠) .

وفي نفس الاتجاه يسير علي الدين هلال حين يرفض رفضاً قاطعاً المدخل الوظيفي للوحدة ، والذي يركز على التنسيق والتكامل الاقتصادي ، وهو يقرر في بحثه « ميثاق الجامعة

العربية بين القطرية والقومية ، الذي قدم لندوة « جامعة الدول العربية : الواقع والطموح » ^(١١)

« نحن لا نعتقد في صحة هذا الاتجاه الوظيفي بالنسبة للبلاد المتخلفة عموما وللبلاد العربية خصوصا ، وإنه يفترض عددا من المسلمات النظرية التي لا يمكن التسليم بها وانطلاقا من الخصوصية المزوجة للدول العربية باعتبارها بلادا متخلفة من ناحية وباعتبارها عربية من ناحية أخرى يمكن إثارة الملاحظات التالية على النظرية الوظيفية :

١ - هناك أولا ملاحظة تاريخية وهي ان انتقال العملية التكاملية من المجال الفني إلى المجال السياسي لم يحدث بالشكل الذي توقعه أنصار المدرسة حتى في التجربة الأوروبية .

٢ - هناك ثانيا نقد نظري لواحدة من أهم المسلمات الوظيفية وهي اعتبارها المصالح الاقتصادية وتبادل المنافع المادية الأساس الجوهري للعملية التكاملية ، ذلك إن قيام التكامل على أساس اقتصادي فحسب يضع له حدودا لا يتجاوزها ،... ونجاح التكامل يتطلب الالتزام السياسي ووجود الإرادة السياسية .

٣ - وينقلنا هذا ثالثا إلى نقد معممة وظيفية أخرى ، وهي التمييز بين جوانب سياسية وأخرى فنية .

٤ - يضاف إلى ذلك خصوصيتان عربيتان : الأولى : الطابع القومي للعلاقات العربية ، وهو الأمر الذي يعطى للعملية التكاملية بين البلاد العربية طابعا سياسيا مباشرا ، والثانية طبيعة التحديات التي تواجهها البلاد العربية ، وهي ذات مضمون سياسي مثل التحدي الإسرائيلي الصهيوني ، وتحدي التبعية ، وتحدي التنمية الشاملة والاختيارات الاجتماعية المرتبطة بها ، وتحدي الشرعية والاستقرار السياسي ، ومن شأن هذه التحديات أن تضع الاعتبار السياسي كمحدد رئيسي للعملية التكاملية .

وبضيف : « إن التكامل العربي والوحدة العربية أمر سياسي في المقام الأول ، وهناك أولوية للاعتبارات والالتزام السياسي في تحقيقه نتيجة للسمة القومية التي تتصف بها العلاقات العربية ، وأي طريق آخر - اقتصادي أو اجتماعي - في غياب الالتزام السياسي قد يوجد بعض أشكال العمل المشترك .. ولكنه يتم في إطار التجزئة القائمة دون أن يضع الأساس لخطوة أكثر تقدما . والقضية ليست المفاضلة بين الثورية والتدرجية ولكن هل يمكن تحقيق الأهداف القومية وحل التناقض بين القومية والقطرية نتيجة عملية فنية يقودها المتخصصون والفنيون وحسب ، أم إنه بالضرورة وفي المقام الأول ثمرة عمل سياسي والزام قومي يضطلع به المثقفون والحكام » .

نعتبر هذا النص من أوضح نصوص الخطاب القومي التقليدي في رفضه للمدخل الوظيفي للوحدة ، وتشبته بالمدخل السياسي .

مسار النظام العربي في مراحل تطوره المختلفة :

لقد تذكرنا من قبل أن استخدامنا لمفهوم الخطاب لا يقتصر على المقولات الفكرية وإنما يشمل الممارسة في نفس الوقت .

فماذا عن ممارسة الخطاب القومي العربي التقليدي ؟

يقصر المجال بطبيعة الحال عن تتبع مسار النظام العربي منذ نشأته حتى الآن ، وأحيل في ذلك إلى مجموعة من البحوث الممتازة من أهمها كتاب علي الدين هلال وجميل مطر : النظام الإقليمي العربي ، (١٢) ، وبحث جميل مطر : الجماعة العربية والنظام الإقليمي العربي وتحديات الثمانينات ، (١٣) ، والذي يحدد مراحل تطور النظام فيما يلي :

مرحلة النشأة ، ومرحلة التفاعلات الحادة ، ومرحلة انفجار الثروة والفقر ، وأخيراً مرحلة التبعثر . وبحث أسامة الغزالي « النظام العربي تحت التهديد » (١٤) الذي قدم للمؤتمر الاستراتيجي الأول في عمان والذي يفرق بين مرحلة النشأة وسماتها ، ثم مرحلة فعالية النظام العربي ١٩٥٥ - ١٩٧٥ ، والنظام العربي ومقاومة التهديد ، ثم النظام العربي والتراجع أمام التهديد ابتداء من عام ١٩٧٥ .

ويغض النظر عن التفاصيل المتعددة في مسار النظام العربي ، فيمكن القول إن الخطاب القومي العربي التقليدي وخصوصاً بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ قد تراجع بالنسبة لنقطتين جوهريتين :

- النقطة الأولى هي المداخل السياسي للوحدة ، وخصوصاً صورة الوحدة الإنماجية ، ولعل تجربة فشل الوحدة المصرية السورية قد أثرت على مصداقيته في هذا المجال ، بالإضافة إلى اضطرابه إلى التخلي عن دعاويه فيما يتعلق بالقوى التقدمية والقوى الرجعية في الوطن العربي ، تحت ضغط الهزيمة ، واضطراره إلى القبول بالمدخل الوظيفي في صورة المساعدات المالية والدعم من قبل الدول المحافظة .

النقطة الثانية وتمثل في عملية شاقة وطويلة ، تمت من خلالها إعادة صياغة الموقف التقليدي من إسرائيل ، والذي عبرت عنه بشكل بليغ ، لاءات الخرطوم الثلاثة ، والذي سقط تماماً في لحظة كامب دافيد ، ونشأ بدلاً عنه موقف جديد ، ربما تعبر عنه منظمة التحرير الفلسطينية اليوم بأبلغ تعبير ، في استعدادها . للاعتراف بالدولة الإسرائيلية ، في إطار اتفاقية سلام ركنها الأساسي الاعتراف بالدولة الفلسطينية .

أزمة النظام العربي الراهنة :

انعكست أزمة الخطاب القومي العربي التقليدي على النظام العربي ذاته ، بحكم وحدة الفكر والممارسة ، وقد لخص غسان سلامة ببراعة المشكلات المختلفة التي يواجهها النظام العربي في بحثه : الجامعة والتكتلات العربية ، (١٥) المقدم لنشرة جامعة الدول العربية : الواقع والطموح ، في بروز عدد من المشكلات المحورية التي صاغها في شكل تناقضات :

- ١ - المفهوم القومي في مواجهة المفهوم الديني .
ويقصد الاتجاه العربي في مواجهة الاتجاه الإسلامي .
- ٢ - المفهوم القومي في مواجهة المفهوم الإقليمي .
ويقصد التناقض بين للنظام العربي والنظام للشرق أوسطي .
- ٣ - المفهوم القومي في مواجهة المفهوم المحلي
ويقصد بالمحلي هنا التجمعات العربية الوسيطة (كمجلس التعاون الخليجي ، ومجلس التعاون العربي ، والاتحاد المغاربي) .
- ٤ - المفهوم القومي في مواجهة المفهوم المياسي
ويقصد به سياسة المحاور المياسية العنيفة التي تنشأ داخل النظام .
من كل هذه الجدليات الأربعة أثبتت الممارسة أن جدلية القومي في مواجهة المحلي بتعابير غمبان سلامة ، أصبحت هي الجدلية الأساسية التي تفعل فعلها في الوقت الراهن على حساب كل الجدليات السابقة ، ويكشف عن هذا انشاء مجلس التعاون الخليجي والاتحاد المغربي .
- وقد يرد ذلك إلى نهاية الخطاب القومي العربي التقليدي ويزوغ الخطاب القومي العربي البراجماتي والوظيفي .
ومن ناحية أخرى يحدد محمد السيد سعيد في بحثه الممتاز الذي قدم إلى المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني وعنوانه « هياكل العمل العربي المشترك : تجاوز أزمة النظام العربي » (١٦) ، مشكلات هذا النظام في ثلاث فجوات رئيسية في بنية النظام العربي وهي :
١ - فجوة للتراضي :
- والمقصود بها هو وجود خلافات عميقة في التوجهات الاستراتيجية والإجرائية بين دول عربية رئيسية نحو عدد من القضايا الجوهرية ، الأمر الذي يقود إلى شلل في المؤسسة الرئيسية للنظام العربي : أي الجامعة العربية .
- ٢ - فجوة الالتزام :
- ويعرفها بالمدى الكبير بين ما تعهدت به ووافقت عليه الدول العربي والأعضاء في الجامعة ، وتنفيذ هذه التعهدات سواء كانت قد دارت مؤتمرات القمة أو مجلس الجامعة .
- ٣ - فجوة الفعالية :
- وهي عجز النظام العربي ذاته عن مقابلة المهام والتحديات المطروحة عليه في إطار المستوى الراهن من التعهدات ، وحتى لو تم تنفيذها بسبب عدم كفاية القوة والجهود الجماعية المتضمنة لتحقيق أهداف النظام بنجاح والتغلب على التحديات والعوائق التي تواجهه ، وخاصة في ميدان الأمن القومي العربي .

ثانيا : الصراع بين الخطاب القومي التقليدي والخطاب الوظيفي البازغ

دار في السنوات الأخيرة صراع عنيف بين الخطاب القومي التقليدي والخطاب الوظيفي البازغ . وقد تمحور الصراع حول عدد من القضايا الجوهرية أهمها على الإطلاق الجدل حول :
- دور الدولة القطرية وهل هو سلبي أو ايجابي في نطاق النظام العربي ، وحول فضلها أو نجاحها في اداء الأدوار المنوطة بها .

ثم النقطة الجوهرية وهي كيفية تحقيق الوحدة العربية ، وخصوصا بين أنصار المدخل السياسي وخصوصهم أنصار المدخل الوظيفي .

ويمكن القول إن « هجاء » الدولة القطرية تقليد مشرقى أكثر منه تقليد مغربي في تقاليد الخطاب القومي العربي التقليدي ، فليس لدى المفكرين المغاربة - لأسباب شتى - هذا الاستعداد الدائم للانتفاض على الدولة القطرية كما هو الحال بالنسبة للمثقفين المشاركة . ويكفي أن نطالع الكتاب الهام الذي حرره فهد القانك بعنوان « الدولة القطرية وامكانيات قيام دولة الوحدة العربية » (١٧) ، والذي استطلع فيه آراء ثمانية عشر مثقفا عربيا مشرقيا ومغربيا ، فسنجد إجابة ذات دلالة بالغة للكتور علي أومليل المفكر المغربي .

قال ردا على السؤال الأول ومضمونه :

الدولة القطرية في الوطن العربي يرفضها علنا الحاكمون والمحكومون ، ومع ذلك تزداد قوة ورسوخا ، فما هي نقاط القوة التي تبرر صمود واستمرار الدولة القطرية ؟
كانت إجابة أومليل هكذا وأنا أقتبس :

« هذا السؤال من الأسئلة التي « توجه » الجواب ، أي تحاول جر الجواب إلى مجال تصورها ، إذ هناك تصور محدد يضممه السؤال ، ابتداء من المفهوم المستعمل وهو « الدولة القطرية » وهي تعني فيما تعنيه إنها نظام سياسي تفهيري ، ناتج عن تجزئة وقعت في كيان سياسي أكبر ، ينبغي إذن البدء بالسؤال نفسه ؟ مالذي يبرر - تاريخيا وواقعا - أن جميع الدول القائمة في البلاد العربية كلها « قطرية » ، تجزئية ، لذا فإنني أختار استعمال مصطلح « الدولة الوطنية » بدل الدولة القطرية مع ملاحظتين أساسيتين :

أولا : إن استعمال مفهوم الدولة القطرية يجعل هذه الأخيرة على نحو من الأنحاء فاقدة للشرعية .

ثانيا : إن الحديث عن « الدولة الوطنية » لا يعني بالضرورة إنها بشروطها القانونية والمؤسسية والحقوقية موجودة فعلا على الساحة العربية .

لذا فإن الأخطر أن الفكر القومي لم يعن حقيقة بقضية الدولة الوطنية بمفهومها المؤسسي والحقوقي ، بل ظل يفكر بالدولة القطرية ، فيكتفي بالطمع في شرعية الدولة القطرية أي كل دولة قائمة على الساحة العربية وكانت النتيجة أن الفكر القومي - رغم إيجابياته النضالية

الكثيرة - أغفل قضية الدولة الوطنية ، كمؤسسات ، كنولة القانون والحقوق ، كأداة لتحديث نظام المياسة وتطوير علاقات المواطنين وحقوق الإنسان ، بل قد أذهب الى القول بأنه لم يكن لديه تصور واضح لما ينبغي أن يكون عليه نظام دولة الوحدة الكبرى ، وعليه أرى إنه ليست الدول الوطنية ، هي التي تزداد قوة ورموها بل إنها كنولة مؤسسات وحقوق إما هاشة الوجود ، أو غير موجودة على الإطلاق في بلداننا . (١٨)

هذا مجرد مثل لاختلاف المنظور المغربي عن المنظور المشرقي في تقييم الدولة القطرية .

غير أن أعنف معركة تدور الآن بين الخطاب القومي العربي التقليدي والخطاب العربي الوظيفي ، تدور حول أسلوب تحقيق الوحدة العربية ، وأهمية المعركة أنها لا تدور في فراغ نظري ، بل هي بصدد سلوك محدد ، يتمثل في إنشاء الاتحاد المغربي .

كان لا بد للخطاب القومي العربي التقليدي أن يعبر عن رأيه في هذا التيار الإقليمي الآخذ في التصاعد ، ونعني إنشاء مجلس التعاون الخليجي ، ثم إنشاء مجلس التعاون العربي ، وإنشاء الاتحاد المغربي .

اختار أحد أبرز ممثلي الخطاب القومي التقليدي نديم البيطار الاتحاد المغربي مجالا لهجومه العنيف . فقد سارع بنشر مقالة في مجلة اليوم السابع وعنوانها : الوحدة المغاربية : مشروع مثالي فاشل . (١٩)

ولقد لخص فيها المقولات المعروفة للخطاب القومي العربي التقليدي ، غير أنه عرض أيضا لنظريته في الوحدة العربية ، بما تتضمنه من القوانين التي كشف عنها ، وهو يقرر أنه اكتشف ثلاثة قوانين أساسية كانت تعيد ذاتها في شكل رتيب في تجارب الوحدة الناجحة ، وتكون غائبة في التجارب الفاشلة ، وهذه القوانين هي :

أولا : وجود الإقليم - القاعدة - أي وجود إقليم بين الأقاليم المدعوة إلى الاتحاد ، يقود عملية التوحيد السياسي ، ويرتبط به العمل الوحدوي عبر المجتمع المجزأ أو الكيانات السياسية المستقلة ، أو الكيانات السياسية المستقلة التي تسعى إلى تحقيق وحدتها .

ثانيا : مخاطر وتحديات خارجية مباشرة تولد ضغوطا حادة ملحة على مجتمعات أو كيانات في توحيد امكانياتها في التصدي لها .

ثالثا : سلطة مشخصة مستقطب ، كرمز ، للمشاعر وللتطلعات الوحدوية وهي سلطة كانت تعترف أساسيا بقيادة الإقليم القاعدة .

ويضيف البيطار أنه اكتشف أيضا ١٨ قانونا ثانويا .

ويخلص إلى حكمه النهائي أن هذه القوانين الثلاثة غير متوافرة للمشروع الجديد ولهذا ليس من الممكن تحويله من تصور إلى واقع ، وبالتالي فإنه سيضاف إلى قائمة المشاريع الوحدوية الأخرى الفاشلة .

ومرعان ما اشتعلت المعركة ، فرد عليه محمد عابد الجابري ، بمقال « الإقليم القاعدة ، مقولة غير علمية وغير اجرائية » .

كما شارك في النقاش محمد مزالى بمقال بعنوان : « الوحدة المغاربية تتحقق بالديمقراطية بعيدا عن الإقليم القاعدة والزعيم الملهم ، ولم يتوان البيطار في دفاعه المجيد عن مقولات الخطاب القومي العربي التقليدي عن الرد ، فنشرمقالتين بعنوان : « نقد الجابري لفكرة الإقليم القاعدة .. نقد اعتباطي وغير علمي » والأخرى بعنوان الجابري هو « الإعرابي ، داعية التراضي الأخلاقي » (٢٠)

والمعركة ما زالت مستمرة حول الأسلوب الأمثل لتحقيق الوحدة العربية ، غير أن السؤال الأهم : هل سيتاح للخطاب القومي العربي الوظيفي البارز ان يكون هو الخطاب المساند في العقود القادمة ؟

ثالثا : مستقبل الخطاب القومي العربي الوظيفي

للإجابة على هذا السؤال لا بد بالإضافة إلى ما رصدناه من فشل الخطاب القومي العربي التقليدي في التصدي لمسألة الوحدة الإنتماجية الشاملة ، والتمسك بصيغته المبدئية إزاء الدولة الإسرائيلية ، أن نرصد اتجاهات الرأي العام ، الذي كثيرا ما نهمل في تحليلاتنا مؤثرين عليه تحليل سلوك للنخبة سياسية كانت أو ثقافية .

في بحث أجريناه في إطار مركز دراسات الوحدة العربية عن « اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة (٢١) توصلنا إلى النتائج التالية في ضوء إجابات المبحوثين في أكثر من ١٣ دولة عربية :

(أ) أصبحت آمال الوحدة العربية أكثر « واقعية » مما كانت عليه خلال خمسينات هذا القرن ، فإلى جانب الاعتقاد بأن « الوحدة الإنتماجية » مسألة صعبة التحقيق في الوقت الراهن وبالتالي فإن الشكل الفيدرالي للوحدة أكثر إتساقا مع المرحلة الحاضرة وفي المستقبل القريب ، هناك مقولة ترددت في السنوات الأخيرة حول صعوبة تحقيق توحيد شامل لكل الأقطار العربية دفعة واحدة ، حتى لو كان هذا الاتحاد فيدراليا وليس انتماجيا .

(ب) ادراك الرأي العام العربي عدم جدوى وربما عدم إمكانية توحيد أجزاء الوطن العربي الكبير بسلح العنف : فالأغلبية تعي أن عصر التوحيد القومي بقوة السلاح قد مضى وربما لن يعود ، وبالتالي فهي أكثر قوة ورغبة في تفضيلها الطريق الديمقراطي الذي يسمح بأوسع وأعظم تعبير للجماهير العربية في المشاركة في إنجاز الوحدة .

(ج) وصول هذا الرأي العام مرحلة « تجاوز الرومانسية المفرطة في نظرنه للمسائل القومية وقضية الوحدة ، فهناك قطاع متزايد ينظر للوحدة كوسيلة للتنمية القطرية ولتلبية الطموحات الفردية في مستقبل مادي أفضل ، إلى جانب ما تحققه من مزايا معنوية واستراتيجية للأمة العربية ككل » .

ولا يخفى أن هذه النتائج تتعارض مع مسملمات الخطاب القومي العربي التقليدي وتحتاز

إلى مقولات الخطاب العربي الوظيفي والتي وإن لم تتبلور بعد بشكل متكامل ، إلا أن أهميتها أنها نفتت بالفعل إلى مجال التطبيق ، في شكل التكتلات الإقليمية التي ذكرناها .

كيف تم التطبيق ؟

لقد تم في غالبية الحالات من خلال قرارات علوية اتخذتها النخب الحاكمة بتأثير دوافع مختلفة ، غير أنه من اليقين أن الجماهير كانت غائبة عن الصورة .

ومن هنا نعود مرة أخرى إلى سؤال جوهري ، لم يتم طرحه في الفكر القومي العربي بهذا الوضوح إلا في السنوات الأخيرة .

هل يمكن أن تتم الوحدة في إطار غير ديمقراطي ؟ تغيب فيه الجماهير ، ولا يبقى في المساحة سوى الممارسات السلطوية للنخب الحاكمة ؟

لا نعتقد - أيا كان رأينا في سيادة الخطاب الوظيفي في العقود القادمة - إن الممارسة في غياب الديمقراطية الحقيقية يمكن أن تحقق الأهداف المعقودة عليها .

وفي تقديرنا إنه يسود الآن إجماع بين المثقفين العرب ، على أن أي تجمع عربي ، تكاملا أو تنسيقا أو اتحادا أو وحدة شاملة ، لا يمكن له البقاء إن لم يتم على أساس متين من المشاركة الشعبية الفعالة ، في إطار من الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان العربي .

المراجع

- (١) عبد المنعم سعيد ، العرب ومستقبل النظام العالمي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ .
- (٢) أنظر النظام الإقليمي العربي : الوضع الراهن والتحديات المستقبلية ، أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الأول ، (عمان : ١٥ - ١٧ سبتمبر ١٩٨٧) ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٨٩ .
- (٣) أنظر : النظام العربي في بيئة دولية متغيرة ، أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني ، القاهرة : ٨ - ١٠ يناير ١٩٨٩ ، مركز للدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٩٠ .
- (٤) جميل مطر ، جامعة الدول العربية أم جامعة للأقاليم العربية ؟ الأهرام ، ٢٢ / ٢ / ١٩٨٩ .
- (٥) نعتد في تعريفنا للخطاب على أعمال الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو المتعددة ، وخصوصاً في كتابه المعروف ، أركيولوجية للمعرفة .
- (٦) لطفي الخولي (محرر) للأزق العربي ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ومندى الفكر العربي وصفحة الحوار القومي ، القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٨٨ .
- (٧) قسطنطين زريق ، تعقيب ، في جامعة الدول العربية ، الواقع والطموح ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ ، ٩١٠ - ٩١٩ .
- (٨) نعتد في تحديد مبادئ الخطاب العربي القومي التقليدي على الدراسات الممتازة التالية : سعيد بن سعيد ، العقل العربي والوحدة : نهضة للخطاب الكلاسيكي ، الوحدة السنة الرابعة ، العدد ٤٦ / ٤٧ ، أغسطس ١٩٨٨ ، ٨٥ - ٨٥ .
- (٩) سعيد بن سعيد ، المرجع السابق .
- (١٠) نديم البيطار ، النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية ، مذكور في : سعيد بن سعيد ، المرجع السابق .
- (١١) علي الدين هلال ، ميثاق الجامعة العربية بين التطورية والقومية ، أعمال ندوة : جامعة الدول العربية : الواقع والطموح ، مرجع سابق ، ٧٧ - ١٩٢ .
- (١٢) جميل مطر ، علي الدين هلال ، النظام الإقليمي العربي ، دراسة في العلاقات السياسية العربية ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ .

- (١٣) جميل مطر ، الجامعة العربية والنظام الإقليمي العربي وتحديات الثمانينات ، في ندوة جامعة الدول العربية : لواقع والطموح ، مرجع سابق ، ٨٨٧ - ٩٠٧ .
- (١٤) أسامة الغزالي ، النظام العربي تحت التهديد ، أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الأول ، مرجع سابق ، ٢٣٥ - ٢٨٠ .
- (١٥) غسان سلامة ، الجامعة والتكتلات العربية ، في ندوة : جامعة الدول العربية : الواقع والطموح ، مرجع سابق ، ٧٧١ - ٨٠٤ .
- (١٦) محمد السيد سعيد : هياكل العمل العربي المشترك : تجاوز أزمة النظام العربي ، في أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني ، (تحت الطبع) .
- (١٧) فهد الفلّك (محرر) . الدولة التطورية وامكانيات قيام دولة الوحدة العربية ، عمان : منتدى الفكر العربي ١٩٨٩ .
- (١٨) علي أومليل ، المرجع السابق .
- (١٩) نديم البيطار ، الوحدة المغاربية : مشروع مثالث فشل ، مجلة اليوم السابع ، ٢٦ ديسمبر ١٩٨٨ ، ص ٢١ .
- (٢٠) راجع المقالات التالية :
- محمد عابد الجابري ، الإقليم القاعدة : مقولة غير علمية وغير اجرائية ، مجلة اليوم السابع ، العدد ٢٢٩ .
- محمد مزالي - الوحدة المغاربية : تتحقق بالديمقراطية بعيدا عن الإقليم القاعدة والزعيم الملهم ، مجلة اليوم السابع ، ٢٢ يناير ١٩٨٩ ، ١٦ - ١٧ .
- نديم البيطار ، نقد الجابري لفكرة الإقليم القاعدة نقد اعتباطي وغير علمي ، مجلة اليوم السابع ، ٦ فبراير ، ١٩٨٩ ، ٢٢ - ٢٣ .
- نديم البيطار ، الجابري هو « الأعرابي » داعية للتراضي الأخلاقي ، مجلة اليوم السابع ، ١٣ فبراير ١٩٨٩ ، ٢٠ - ٢١ .
- (٢١) سعد الدين إبراهيم ، السيد يسين ، اتجاهات للرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ١٩٨١ (كتب السيد يسين للتوصل للسانس : الشعب العربي ، التفاعل الاجتماعي والصور القومية (ص ص ٢٥٥ - ٢٨٢ ، والتوصل للسابع : الاتجاهات إزاء القضية الفلسطينية والصراع العربي الإسرائيلي (ص ص ٢٨٣ - ٢٣٢) .

الفصل السابع

خطاب الأزمة وأزمة الخطاب

في الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتي

(١)

في الأصول التاريخية للنقد الذاتي العربي المعاصر

لو أردنا أن نتعقب جذور النقد الذاتي لوجدناها في « الموجة الأولى » ، التي أعقبت الهزيمة العربية في الحرب الصهيونية العربية عام ١٩٤٨ والتي انتهت بإنشاء دولة إسرائيل . ولعل الكتاب النقدي البارز الذي كان علامة على موجة النقد الذاتي التي أعقبت الهزيمة هو كتاب « معنى النكبة » للمؤرخ المعروف الأستاذ قسطنطين زريق والذي صدر في بيروت عام ١٩٤٨ . لقد كان كتاب زريق أول كتاب عربي التفت إلى ضرورة تشخيص أسباب الهزيمة ، وتكمن أهميته أنه لم يقف عند الأسباب العسكرية وحدها ، كما أنه لم يقنع بالتأكيد التقليدي على دور الاستعمار ، ولكنه تطرق إلى الأسباب الحضارية أو الاجتماعية والسياسية . لقد ركز زريق على أهمية التغيير الموضوعي لنوع التفكير السائد وأنماط التصرف والسلوك ، ورأى أن دخول العرب العصر الحديث ومشاركتهم فيه تقتضي الاعتماد على التكنولوجيا وفصل الدولة عن الدين ، وتدريب العقل العربي على التفكير العلمي (١) . ولعل ما يلفت النظر هو شيوع استعمال كلمة « النكبة » في الكتابات العربية التي تصدت لموضوع الهزيمة العربية في الحرب الصهيونية العربية . هل كانت هذه إشارة مبكرة إلى أن الخطاب العربي الذي يعكس العقل العربي في هذه المرحلة ، يميل إلى تجاهل الحقيقة ، والإفتعاد عن رد الأسباب إلى أصولها ، ويعجز عن تسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية ؟ نعم . لقد أثبتت التطورات اللاحقة إننا في خطابنا المعاصر سرنا على نفس الدرب ، في محاولة يائسة لرد أسباب هزائنا وخيباتنا إلى عالم ما وراء السيطرة الإنسانية ، حيث يتحكم القدر ، هذه القوة المجهلة الغشوم في تسيير الأمور ، وحيث تنحزم الإرادة الإنسانية ، وتصبح مجرد أدوات يتلاعب بها في معارك المصير . ألم نطلق على هزيمة ١٩٦٧ « النكسة » ، وألم نتحدث بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ في بعض دولتنا عن

(١) راجع بصدد استعراض تراث النقد الذاتي العربي المعاصر : شاكر مصطفى ، الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي ، في ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، الكويت ، ١٩٧٥ ، ٣٦ - ٦٨ .

« الأزمة » سواء كانت أزمة تطور حضاري ، أو أزمة فعل سياسي ، وألم يكن العنوان البارز لمجموعة مقالات « الحوار القومي » التي نشرت في جريدة الأهرام التي ضمها كتاب بعد ذلك هو « المأزق العربي » ؟

لقد كانت موجة النقد الذاتي الأولي إذن شعارها « النكبة » ، والتي أدت إلى ظهور كتابات عربية عديدة ، من منطلقات أيديولوجية شتى لتشخيص أسباب هزيمة ١٩٤٨ . وقد دعت هذه الكتابات التي تبني قيم وسياسات مختلفة ، وأحيانا متعارضة لتجاوز هذه الهزيمة العربية التي أدت إلى إنشاء دولة إسرائيل الصهيونية على أرض فلسطين . انطلقت صيحات تدعو لأهمية الرجوع إلى الدين الصحيح ، مختلطة بصيحات تدعو إلى الاعتماد على ثورية للطبقات العاملة والتضامن الأممي ، بالدعوة إلى تبني التكنولوجيا ، مختلطة بأهمية الليبرالية السياسية وضرورة احترام القيم المائدة في العالم المتقدم .

ظلت هذه الدعوات سابحة في الفضاء السياسي العربي إلى أن ظهرت الانقلابات العسكرية الأولى في العالم العربي ، والتي تتابعت بصورة فوضوية إلى أن جاءت ثورة يوليو ١٩٥٢ والتي كانت تاريخا فاصلا في الممارسة السياسية العربية بين « الانقلاب » و « الثورة » . نعم لقد بدأت كإنقلاب عسكري غير أنه سرعان ما تحولت إلى ثورة متبينة البرنامج الاجتماعي النقدي للحركة الوطنية المصرية قبل عام ١٩٥٢ ، هذه الحركة التي ساهمت في صياغة منطلقاتها وأفكارها - رغم تعدد المنابع واختلاف الاتجاهات - كل القوى المصرية من أول الأخوان المسلمين بكتاب مفكرهم البارز سيد قطب عن « العدالة الاجتماعية في الإسلام » إلى الشيوعيين المصريين مروراً بحزب مصر الفتاة الذي تحول ليصبح الحزب الاشتراكي ، إلى يسار الوفد والمستقلين .

ثورة يوليو ١٩٥٢ تاريخ ينبغي أن نقف عنده طويلا في هذا السياق ، لأنها الثورة التي حاولت أن تطبق ما دعا إليه الخطاب العربي في النقد الذاتي بعد هزيمة ١٩٤٨ .

لقد تبلور برنامج الثورة ليكشف عن مجموعة من القيم الأساسية التي دعا لها المثقفون العرب لتجاوز الهزيمة : الحرية للمواطن ، في إطار من الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، وإعادة صياغة المجتمع لتنقله من التخلف والحقايق بركب المعاصرة ، وأهم من ذلك الدعوة إلى الوحدة العربية إنطلاقاً من أيديولوجية القومية العربية ، التي عرفت أزمى عصورها بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ .

بين الموجة الأولى للنقد الذاتي التي بدأت عام ١٩٤٨ والموجة الثانية التي أعقبت هزيمة يونيو ١٩٦٧ مرت تسعة عشر عاما كاملة ، حدثت فيها تطورات شتى على الصعيد العالمي في المحيط الإقليمي . سقطت نظم عربية ، وقامت نظم أخرى ، وأصبح النفط عاملا أساسيا في السياسة العربية ، ودار جدل وصراع عنيف بين النظم التنموية والنظم الرجعية ، واشتعلت معارك بالغة الضراوة والعنف بين القوميين والماركسيين ، ثم بين القوميين والقوميين والماركسيين والماركسيين ، دار كل ذلك في إطار صياغة وتنفيذ المشروع الحضاري القومي الناصري ، الذي شد أنصار العالم العربي كله من المحيط إلى الخليج ، والذي أثر بفعلة ايجابا وملبا على مجمل السياسة العربية ، ثم في لحظة خاطفة ، وبإلذات في الساعات الأولى من ٥

يونيو ١٩٦٧ سقط الصرح الشامخ نتيجة هزيمة عسكرية ساحقة لم تكن أبداً في الحساب .

وهكذا ظهرت الموجة الثانية من موجات النقد الذاتي العربي بعد « النكسة » ولعل كتاب صادق جلال العظم « النقد الذاتي بعد الهزيمة » هو أبرز كتب النقد الذاتي في هذه المرحلة . كانت النكسة هي الأسم المستعار للهزيمة ، والذي أطلقته عليها السلطة الناصرية ، وبالتالي أخذ قاموسنا يزدهم بالمصطلحات الاشارية الاستعارية . بدأنا بالنكبة عام ١٩٤٨ ، وانتهينا بالنكسة عام ١٩٦٧ . والموجة الثانية من موجات النقد الذاتي تحتاج منا إلى وقفة متعمقة . ذلك لأننا نستطيع التأكيد ، أنه وبالرغم من حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣ ، إلا أننا مازلنا نعاني من الشعور بالهزيمة في يونيو ١٩٦٧ . لماذا ؟ ينبغي أن نتعمق الأسباب . في محاولة لتعمق هذه الأسباب وقفت طويلاً في كتابي « الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر » (بيروت : دار التنوير ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣) للتحليل المتعمق لأدبيات الموجة الثانية للنقد الذاتي .

وحاولت أن أعد مقارنة بين أدبيات الموجة الأولى والموجة الثانية .

وقد قررت في صدر الكتاب « أن الفهم الصحيح لحرب ٦٧ وآثارها في البلاد العربية ، يتطلب عودة إلى لإلقاء نظرة سريعة على المجابهة الشاملة الأولى عام ١٩٤٨ بين الجانب العربي والعدو الإسرائيلي . لقد تمت هذه المواجهة المصيرية بين طرفين غير متكافئين . كان الطرف الصهيوني الإسرائيلي مسلحاً بالعلم الغربي ومنطلقاً من نسق عقائري من المنظمات المختلفة ومستنداً إلى نسق قيم اجتماعي عصري . وفي الجانب الآخر كان الوطن العربي واقفاً ضمن دائرة النفوذ الاستعماري وكان يمثل أساساً مجتمعات تقليدية تنفرد إلى الصناعة والتكنولوجيا ، وتسودها الزعامات العشائرية وشبه البرجوازية ، ويسيطر على جنباتها نسق قيم اجتماعي تقليدي ديني الصبغة » (الفصل الأول من الكتاب) .

هكذا كان حال المجتمع العربي في نهاية الأربعينات ، فإذا نظرنا إلى نهاية الستينات لأدركنا أن غالبية العوامل التي أدت إلى هزيمة ١٩٤٨ ، والتي كانت في حد ذاتها مبرراً لحركات ثورية كبرى في العالم العربي ، من المفروض أنها انتقلت في حرب ١٩٦٧ ، على أساس أن التغيرات الثورية العميقة التي أصابت المجتمعات العربية في ظل الدول التقدمية قد قضت عليها .

وعلى ذلك لم يكن هناك مجال في هزيمة ١٩٦٧ للتعلل برجعية الفئات السياسية الحاكمة ، أو الافتقار إلى التسليح ، أو حتى عدم الاستعداد . خصوصاً أن هزيمة ١٩٦٧ جاءت بعد حوالي تسعة عشر عاماً من هزيمة ١٩٤٨ ، وهي فترة كافية كان ينبغي أن تسمح للفئات الحاكمة الجديدة بأن تحشد موارد الدول العربية المحاربة ، وأن تعبئ الجماهير لمجابهة العدو الإسرائيلي في الوقت المناسب .

وقد خالصنا من دراستنا إلى أن جسامه الصدمة التي أصابت الوعي العربي ترد إلى عاملين أساسيين : أولهما : تضخم صورة الذات العربية نتيجة للأوهام التي زرعت في أذهان الجماهير العربية عن القوة التي لا تقهر للقوات المسلحة العربية . وثانيهما : المحاولات الدعائية المنظمة

التي أسهم فيها عدد من المثقفين العرب الذين يفتقرون إلى النظرة العلمية ، والتي حاولت بدأب الإقلال من خطر العدو الإسرائيلي والإستهانة بقدراته ، ورسم صورة مزيفة لحقيقة أوضاعه الاجتماعية والسياسية والعسكرية .

غير أننا لو تأملنا المشكلة بصورة أعمق ، لأدركنا أن خيبة الأمل الجسيمة التي أصابت الجماهير العربية ، وفي مقدمتها المثقفين ، ترد إلى إدراك صحيح بأن المشروع القومي الحضاري الذي رعته ثورة يوليو ١٩٥٢ ، والذي أصبح محط آمال العرب في نهضة حقيقية قد سقط ، ليس بسبب الظروف الخارجية فقط ، ممثلة في التآمر الدولي وخصوصا في الحلف الأمريكي - الإسرائيلي لضرب مشروع الثورة العربية ، ولكن أيضا وبالأساس نتيجة قصور جسيم أعتور (معمار ، المشروع نفسه ، ولعل أهم جوانب القصور عدم الاعتداد بالمشاركة الشعبية المنظمة ، والاعتماد على أجهزة السلطة ، التي سقطت في الاختبار الحقيقي ، حين تمت المواجهة الحاسمة في يونيو ١٩٦٧ .

ما الذي حدث نتيجة لهزيمة يونيو ١٩٦٧ وسقوط مشروع الثورة العربية ؟

نستطيع أن نضع أيدينا على عدد من التحولات الجوهرية التي لحقت بالوطن العربي .

لقد ضعفت الدعوة إلى الوحدة العربية ، وتنامي التيار الإقليمي وترسخ ، وأصبحت مصلحة الدولة القطرية هي الأساس الحاسم في رسم السياسات وعقد التحالفات ، وفي الممارسة العربية . ومن ناحية أخرى شهدنا صعود دعاوى الإسلام السياسي الذي قدم نفسه بديلا لمشاريع الثورة العربية العلمانية ، وأحدثت الثورة الإيرانية باعتبارها مثلا بارزا للإسلام السياسي الثوري إصداً بالغاً العمق في العقل العربي المعاصر ، وخصوصا في مراحلها الثورية الأولى ، وقبل أن يتكشف وجهها الحقيقي عن نظام ديني رجعي وقمعي . ومن ناحية أخرى مرى تيار الانفتاح الاقتصادي الذي بدأ بالهجوم المنظم على فكرة القطاع العام وما تمثله من قيم وما تعكسه من سياسات توزيعية لصالح جماهير الشعب . وصعدت - بتأثير الثورة النفطية بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ خاصة - دول عربية إلى ذرى الثراء الفاحش ، الذي أدى من خلال الممارسة إلى إجهاض القوى الثورية في الوطن العربي . ومن ناحية أخرى أدت سياسات الانفتاح الاقتصادي إلى صعود طبقات اجتماعية أصبحت مصالحها مرتبطة ارتباطاً عضوياً مع الطبقات الرأسمالية العالمية ، وهمش دور الجماهير العربية ، التي خضعت للقمع الوحشي المباشر في ظل نظم عربية معروفة ، أو التي غيب وعيها وفهرت موضوعياً في ظل نظم عربية رفعت شعار الليبرالية والتعددية السياسية .

وقد يبدو غريباً أن حرب أكتوبر ١٩٧٣ بما مثله من قدرة على تحقيق التنسيق السياسي بين بعض البلاد العربية ، ومن جسارة عسكرية مشهودة ، ولم تستطع أن تحو الإحساس بالهزيمة الذي ورثناه وعاش في أعماقنا بعد ١٩٦٧ . ولعل ذلك يرجع إلى النتائج السياسية السلبية التي ترتبت على الحرب ، والتي أدت بعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد ومعاهدة الصلح الإسرائيلي المصرية ، إلى نشرذم العالم العربي ، وظهور جوانب الضعف الجسيمة في بنائه ، مما جعله أرضاً مستباحة للعنوان الإسرائيلي المتكرر . يشهد على ذلك الإعتداء الإسرائيلي على المفاعل الذري العراقي ، وغزو لبنان ، وضرب مقر المقاومة الفلسطينية في تونس ، وانتقال

الولايات المتحدة الأمريكية من موقف الحليف والشريك لإسرائيل في مخططاتها العدوانية الإجرامية على الوطن العربي ، إلى دور الفاعل الأصلي ، كما حدث بالنسبة للإعتداء العسكري الأمريكي على ليبيا بدعوى محاسبة قواعد الإرهاب .

ولعل هذا الاحساس ، هو الذي دفع مجموعة من أبرز المثقفين العرب إلى أن يجتمعوا في الكويت في شهر أبريل ١٩٧٤ في ندوة من أهم الندوات العربية والتي كان موضوعها « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » . والتي تتضمن أعمالها المنشورة أدبيات الموجة الثالثة من موجات النقد الذاتي العربي .

وقد جاء في تقديم أعمال الندوة :

« تمر أمتنا العربية بمرحلة حاسمة في صراعها من أجل النهوض وتجاوز التخلف . وبينما ترجع البدايات الأولى لحركة النهضة العربية الحديثة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فلنا اليوم وفي الربع الأخير من القرن العشرين لا تزال نواجه تحديات كبيرة وصعبة تعارض طريق بناء نهضتنا الراحنة » ..

وتضيف المقدمة :

« على أن إدراك حقيقة الدور الذي لعبته ولا تزال الظاهرة الاستعمارية في وطننا العربي لا يعني أننا نبتعد تخلفنا الحضاري عليها كعامل وحيد ، فلنا نذكر الأسباب الداخلية والذاتية النابعة من واقعنا الحضاري ونذكر ضرورة تحليلها العلمي العميق وتجاوزها الحتمي » .

كانت هذه الندوة ممثلة تمثيلا كاملا للمفكرين العرب من المشرق والمغرب ، وبدأت حوارا حول إشكاليات الأصالة والمعاصرة ، أمتد ليتصل في ندوة هامة أخرى انعقدت في القاهرة من ٢٤ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ أي بعد عشر سنوات كاملة من الندوة الأولى لفتايش « التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، الأصالة والمعاصرة » .

(٢)

الموجة الرابعة للنقد الذاتي العربي

تمثل مقالات ومنافشات الحوار القومي في هذا الكتاب (١) الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتي العربي . وقد بدأت هذه الموجة بمناسبة إنشاء صفحة مستقلة ومنظمة الصدور عن « الحوار القومي » في صحيفة الأهرام ، كلف الأستاذ لطفي الخولي بالإشراف عليها وشارك

(١) الإشارة إلى كتاب المازق العربي ، تحرير لطفي الخولي ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

في التخطيط لها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . وكان الغرض منها فتح حوار قومي واسع بين كافة المتقنين العرب ، الممثلين لكافة التيارات السياسية العربية لتشخيص الوضع العربي الراهن الذي يتسم بالعجز والقصور ، واقتراح سبل تجاوزه . وأعد الأستاذ لطفى الخولي ورقة عمل نوقشت مناقشة مستفيضة في ندوة نظمها مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية (منشورة في الكتاب) وأرسلت إلى عشرات المتقنين العرب ، وهكذا بدأ هذا الحوار الخصب على صفحات الأهرام ، الذي يصلح للتحليل العلمي ، وعلى ضوئه نستطيع أن نستكشف مكونات وأبعاد الخطاب العربي المعاصر .

وقد قام « الدكتور عادل مختار الهواري » بإجراء دراسة على مجمل المقالات المنشورة استخدم فيها أسلوب تحليل المضمون ، كما قامت الدكتورة « عزة عبد الغني حجازى » بإجراء دراسة مشابهة لما نشر من ندوات وأبواب « من المحرر » و « رأى » .

ونريد أن نتأمل نتائج هذه الدراسات لكي نقيم الخطاب العربي المعاصر كما ترجمت عنه هذه المقالات المتنوعة التي كتبها كتاب ينتمون إلى ١٤ دولة عربية ، ويمثلون التيارات القومية واليمينية واليسارية والممتلطة .

لقد توصلت دراسة عادل الهواري في رصد ما لمظاهر وأسباب « المأزق العربي الراهن » إلى ١٢ مظهرا وسببا كما يلي :

- هزيمة ٦٧ ١٥,٢٩ ٪ (من المقالات)
- قوى اجتماعية داخلية مرتبطة بالامبريالية ١٤,٠٣ ٪
- غياب مصر ١٤,٠٣ ٪
- اتفاقيات كامب ديفيد ١٠,٥٣ ٪
- قيام إسرائيل ١٠,٥٣ ٪
- المصالح الشخصية ٧,٠٢ ٪
- أمريكا وإسرائيل ٥,٢٦ ٪
- التأثير السلبي للحقبة النفطية ٥,٢٦ ٪
- غياب الديمقراطية ٧,٠٢ ٪
- ضياع فلسطين ٣,٥١ ٪
- الفضل في مواجهة القضايا الأساسية ٣,٥١ ٪
- عجز جميع النظم العربية ٣,٥١ ٪

ولو تأملنا هذا الجدول لبرز أماننا فورا شبح هزيمة يونيو ١٩٦٧ جاثما أمام أبصارنا ، مما يؤكد النتيجة التي خلصنا إليها من قبل من كوننا في العالم العربي لم نتخط بعد الآثار النفسية أو الاجتماعية والسياسية المدمرة للهزيمة بالرغم من انتاجات حرب أكتوبر ١٩٧٣ .

ولا نرى في ذلك سلبية في الشعور السياسي العربي ، بقدر ما نراه إحساسا عميقا بالافتقار إلى مشروع حضاري قومي بديل للمشروع الناصري وقادر في نفس الوقت على تخطي سلبياته . وهذا في حد ذاته إدانة بارزة لكل الممارسات العربية التي تلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وهذه الممارسات اتجهت وجهات شتى ، من أبرزها محاولة وراثة دور مصر الدولة العائد في

المنطقة . وقد برزت السعودية في هذا للمضمار ، لدرجة أن بعض الكتاب العرب تحدثت عن « الحقيقة السعودية في السياسة العربية » . كما حاولت العراق التنافس على هذا الدور وبوجه خاص قبل تورطها في الحرب مع إيران ، وكذلك سوريا في محاولتها لتزعم معسكر مضاد لإتفاقيات كامب ديفيد .

غير أن كل هذه المحاولات ذهبت سدى ، ودليلنا على ذلك ليس فقط مؤشرات الإخفاق في الممارسة العربية والعجز عن تبني موقف موحد فعال - بعيدا عن الخطاب الزائفة والشعارات المدوية - في مواجهة إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية ، بل أيضا النتائج التي توصلت إلى أن « غيابة مصر » في إدراك النخبة المثقفة العربية هو أحد أسباب المأزق العربي .

وقد صدق « لطفي الخولي » وهو يصدد تقييمه لحصاد الحوار حين قرر أن « أن عروبة مصر اختيار لا بديل له في مواجهة استراتيجية مع التحالف الأمريكي / الإسرائيلي والتجزئة ، والتخلف ، بالرغم من كلمب ديفيد »

غير أن « عودة مصر للعالم العربي » في تقديرنا رغم صحته شعار لم ينل حقه من التحليل الواجب في الحوار . عودة مصر بأي شروط ؟ وإلى عالم عربي في إطار أي استراتيجية ؟

هل في إطار استراتيجية قومية عربية مدروسة ومخططة للصراع المسلح ضد العدو الصهيوني ، أم عودة في إطار استراتيجية للتصالح - بشروط أفضل - مع دولة إسرائيل ؟

هذه هي إحدى نقاط الضعف الخطيرة في الخطاب العربي المعاصر ، فيما يتعلق بمواجهة إسرائيل . لا نستطيع أن نجد - وراء الشعارات البراقة والدعاوى الثورية الزائفة - ملامح خطة واضحة الملامح ، بارزة القصات للمواجهة الشاملة مع إسرائيل .

ونقصد بالمواجهة الشاملة هنا تضافر العناصر العسكرية مع التحرك السياسي والدبلوماسي ، مع استخدام الأسلحة الاقتصادية ، في إطار تعبئة شعبية عربية شاملة . الخطاب العربي في هذه الجبهة الأساسية من جبهات التحدي ، خطاب مرواغ على مستوى النخبة السياسية الحاكمة وعلى مستوى المثقفين على السواء .

ذلك أنه نتيجة لإدراك النخبة السياسية للعربية الراغبة عملا في تصالح سياسي مع دولة إسرائيل للآثار التي يمكن أن تصيبها لرود الفعل للشعبية العربية لو أسفرت عن وجهها الحقيقي ، فهي تتاور وتداول وتتخفى وراء مصطلحات غائمة الملامح ، وتنتشر وراء نقد لكلمب دافيد قد يكون صحيحا في منطلقاته ، ولكنه لا يقدم البديل الموضوعي .

ومن ناحية أخرى ، ونتيجة لميادة ظاهرة الارهاب الفكري في الوطن العربي الذي تمارسه النخبة السياسية الحاكمة ضد المثقفين ، والذي يمارسه أيضا وبصورة أشنع المثقون ضد المثقفين ، فإنه نادرا ما نستطيع أن نلتصم الأفكار العميقة لدى المثقفين إزاء هذا الموضوع الخطير : كيف يمكن لنا كأمة عربية أن نجابه التحدي الصهيوني والهيمنة الأمريكية ؟

وفي تقديرنا ان التحليل المتعمق للقوى الاجتماعية الداخلية المرتبطة بالامبريالية وهي التي وردت في ١٤,٠٣ % من المقالات كأحد أسباب المأزق العربي ، يمثل ضرورة لازمة من --

ناحية ، ونضجاً من جانب إدراك المثقفين العرب من ناحية أخرى . ذلك إنه إذا كانت العوامل الخارجية متمثلة في الاستعمار الإمبراطوري والصهيوني والهيمنة الأمريكية أحد أسباب المأزق العربي التي لا خلاف عليها ، غير أن العوامل الداخلية ، وأهمها على الإطلاق هذه الطبقات الاجتماعية المتحالفة موضوعياً مع القوى الخارجية ، والتي تخدم عملاً استراتيجياته ، هي الجديرة بالانتفات والدراسة .

إذا كانت هذه الطبقات الاجتماعية السائدة هي - في إدراك المثقفين العرب المتحاورين - أحد أسباب المأزق فكيف يمكن مواجهتها ؟

هنا ننتقل إلى قائمة الحلول المقترحة للخروج من المأزق (راجع دراسة عادل الهوارى في الكتاب) والتي تبرز منه قضية الديمقراطية كأحد أهم طرق الخروج من المأزق . (نالت ٢٦ تكراراً بعد عودة مصر للعالم العربي مباشرة) . وتستحق هذه النتيجة أن نتوقف أمامها قليلاً . الديمقراطية - فيما يبدو - أصبحت مطلباً شعبياً عربياً يشترك في المناداة به الجماهير والمثقفون على السواء . غير أن إحدى سلبيات الخطاب العربي المعاصر أنه لم يتعمق هذا الشعور المطروح ، ولم يحط بكل جوانبه بطريقة نقدية .

فالديمقراطية الآن في العالم العربي شعار يطرحه اليمين للخلاص من آثار الحكم السلطوي الاشتراكي لفتح الطريق أمام نمو الطبقات الرأسمالية التي تضغط بكل ما تملك من قوة تحت شعار الانفتاح الاقتصادي للسيطرة على السوق ، وإعادة احتلال مقاعد السلطة التي فقدتها بصعود النظم السلطوية الاشتراكية .

والديمقراطية شعار يرفعه أيضاً اليسار العربي الذي يرنو إلى أن يكثف من نشاطه السياسي لاستقطاب الجماهير العربية لبرنامجهم محتماً بالضمانات القانونية والحريات الأساسية التي تضمنتها الممارسة الديمقراطية ، ولعل السؤال الرئيسي هنا - حتى لو سلمنا بأن تحولاً ديمقراطياً سيأخذ مجراه بشكل منسقي في أقطار الوطن العربي - هل تؤمن هذه القوى السياسية المتنافرة بالديمقراطية فعلاً كحل أساسي ونهائي لتعثرات النظام السياسي العربي أم هي مجرد تكتيك معانٍ يخفي وراءه الاستراتيجيات الحقيقية لكل فريق ؟

هل يؤمن اليمين العربي فعلاً بديمقراطية حقيقية تضمن للشعب العربي حرياته الأساسية في إطار من التوزيع العادل للثروة للقومية ، وفي ضوء عدالة اجتماعية حقيقية ، أم سيكتفي - كما دأب - برفع الشعارات الليبرالية في الوقت الذي يقوم فيه بإحتكار وسائل الإنتاج ، والاستحواذ على نصيب الأسد من الفائض القومي ، وسحق الجماهير الشعبية اقتصادياً .

وهل يؤمن اليسار العربي فعلاً بديمقراطية على النمط الغربي يتاح فيها للقوى التقليدية عادة وللطبقات الرأسمالية دائماً أن تسيطر على مقاليد السياسة والاقتصاد معاً ، وأن تهتمش الجماهير المريضة ، أم إنها بالنسبة له مرحلة انتقالية ضرورية ينظم فيها صفوفه ، تمهيداً للسيطرة على السلطة بإتباع وسائل انقلابية في الوقت المناسب ؟

كل هذه تساؤلات يثيرها هذا الحوار القومي الخصب الذي دار على صفحات الأهرام لمدة عام تقريباً ، وهي جزء من تساؤلات أعم وأشمل ، لا أشك إنها ستدور في ذهن كل من

يطالع هذا الكتاب - الوثيقة ، الذي نرجو من نشره أن يكون أداة عمل بالإضافة إلى كونه وثيقة فكرية . ونقصد بذلك على وجه التحديد أن يكون حافظا للجماهير العربية ، لكي تفكر بصورة علمية في مشكلات الحاضر الجسيمة وتحدياته الهائلة ، سعيا وراء مستقبل أكثر إشراقا للأمة العربية ، المدعوة اليوم للإسهام بفعالية في حوار الحضارات في عالمنا المعاصر . وليس من التناقض أن نؤكد أن هذا الإسهام الحضاري قد لا يمكن أن يتحقق أبدا إلا من خلال فوهة البندقية ، فحين تستحكم حلقات الحصار ، وحين يخادع العالم برفع شعارات السلام ، ليس هناك مفر من تحرير الإرادة الإنسانية تمهيدا ضروريا لتحرير أرض الوطن .

• • •

الفصل الثامن

خطاب المثقفين

قراءة نقدية لنظرية حقوق الإنسان

مقدمة :

لابد لنا منذ البداية أن نشير إلى الأهمية الكبرى للتحليل النقدي للمفاهيم السائدة في مجال حقوق الإنسان ، وأهم من ذلك الممارسات ، للكشف عن الفجوة بين النظرية والتطبيق ، وتلمس أسباب هذه الفجوة .

ونحن في تعرضنا لهذا الموضوع نطبق منهجنا الذي استخدمناه من قبل في دراسات متعددة وهو المنهج التاريخي للنقدى المقارن .

ونعنى بالمنهج التاريخي على وجه التحديد ، أنه من الضروري حين التعرض لبحث مشكلة ما ، سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية ، عدم القناعة برصد سماتها في الوقت الراهن ، مما من شأنه أن يعزلها عن جذورها التاريخية ، كما يفعل المنهج الوظيفي الغربي ، وإنما لابد من تأصيل النشأة التاريخية للظاهرة وملاحظة تبدلاتها عبر الزمن ، من خلال إطار تحليلي كلي وشامل ، لايفصل بين البناء الاقتصادي ، والابنية المعنوية كالقيم والأفكار .

والمنهج التاريخي لابد في تصورنا أن يكون منهجا نقديا . فالدراسات التاريخية التي تقنع بالمرد الآلى للأحداث والوقائع ، لايمكن أن تشكل تاريخا بالمعنى الحقيقي للكلمة . ومن هنا فالنقد يلعب دوره في إبراز الخصائص الفارقة في كل موقف تاريخي ، محلا دور العناصر والقوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية مضيئا العلاقات الجدلية المتشابكة بين دور الفرد والجماهيم مبررا تأثير الأفكار والأيديولوجيات على الوعي الاجتماعي ، راصدا لحظات تحول الوعي الاجتماعي من وعى مزيف إلى وعى حقيقي ، الذي يتحول إلى وعى ثوري بضرورة التغيير الجوهرى في النظام السياسى والبناء الاجتماعى في لحظة تاريخية معينة .

غير أن المنهج التاريخي النقدي لايكفى بذاته . ذلك أننا نحتاج إلى أن ندرس خبرات الشعوب الأخرى . فمن طريق المقارنة نستطيع أن نميز بين العام في الخبرة الإنسانية وبين الخاص الذي لا يوجد إلا في مجتمع معين ، أو الذى لايسود إلا في حقبة تاريخية معينة .

وفى تقديرنا أن مشكلة البحث تتركز فى تحديد القراءات المختلفة لمفهوم حقوق الإنسان ،
للتمييز بينها ، ولبحث ما إذا كان يمكن - بالرغم من تعدد القراءات - الاتفاق على حد أدنى
من الاجماع حول حقوق أساسية ينبغى حمايتها ، ومن ناحية أخرى لابد من التعرض لمشكلة
حقوق الإنسان فى التطبيق .

أولا : ثلاث قراءات لمفهوم حقوق الإنسان

أول النقاط الأساسية التى نريد أن نلفت النظر إليها أن مفهوم حقوق الإنسان ليس مفهوما
مجردا يمكن لأى نظام سياسى أن يتلقفه ويطبقه . فالمفهوم نفسه نتاج تطور تاريخى، غى الفكر
السياسى الغربى البورجوازى على وجه التحديد . وهو بهذه الصورة - على مايجمع عليه عدد
من الباحثين الثقات - لم يشترك فى صياغته وتحديد ملامحه ممثلو التيارات الفكرية والسياسية
غير الغربية .

ولعل مما له أبلغ الدلالة على ما نقول أن ممثلى قطرين هما الاتحاد السوفيتى والمملكة
العربية السعودية ، بالرغم من البون الأيديولوجى الشاسع بينهما ، امتنعا عن التصويت على
الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ بعد صياغته وطرحه على التصويت .
تحفظ الاتحاد السوفيتى لأنه يتبنى مفهوما لحقوق الإنسان لا ينحاز للحقوق السياسية على حساب
الحقوق الاقتصادية ، وتحفظت السعودية لأن مفهومها لحقوق الإنسان مشتق من الشريعة
الإسلامية التى تعدد حقوق الإنسان ليس من خلال علاقة الفرد بالدولة ، ولكن على ضوء علاقة
الفرد بالله سبحانه وتعالى .

فى ضوء ذلك يمكن التأكيد على أن هناك - على الأقل - ثلاث قراءات مختلفة لمفهوم
حقوق الإنسان : قراءة غربية ، وقراءة اشتراكية ، وقراءة إسلامية .

١ - المفهوم الغربى لحقوق الإنسان

هناك اعتراف فى الفقه الغربى المعاصر على أنه ليس هناك اجماع على مفهوم حقوق
الإنسان . ويرد ذلك إلى أن الفلسفة السياسية الغربية التى صيغ الاعلان العالمى لحقوق
الإنسان على هديها ، لاتقدم سوى مفهوم معين للحقوق الإنسانية ، وأن هذا المفهوم قد
لا يكون صالحا للتطبيق فى البلاد غير الغربية لأسباب متعددة ، سواء لوجود اختلافات
أيديولوجية تؤدى إلى إعطاء الأسبقية للحقوق الاقتصادية على الحقوق السياسية
والمدنية ، أو لوجود اختلافات ثقافية فى بعض المناطق حيث تسود مفاهيم فلسفية تعرف
الطبيعة الإنسانية وتحدد العلاقات بين الأفراد والمجتمع بطريقة تختلف عن النزعة
الفردية الغربية .

ومن هنا فالانتقادات التى تنطلق من البلاد الغربية لعدم تطبيق مفهوم حقوق
الإنسان سواء فى الاتحاد السوفيتى أو فى غيره من بلاد العالم الثالث ، نتجاهل أن مفهوم
حقوق الإنسان كما ظهر تاريخيا إنما هو غربى النشأة فردى الاتجاه ، وهو بهذا الوصف

لا يصلح لكي يكون مقياسا موضوعيا وعالميا للحكم على احترام حقوق الإنسان في كل مكان .

إن هذه المزاعم ليست في الواقع سوى انعكاس لما يطلق عليه « الاتجاه الأيديولوجي المتمركز حول السلالة » ، ويعنى به أن مجموعة حضارية ما تصوغ أيديولوجية أو نظرية ولا تعترف بنسبيتها ، وإنما تعتبرها نظرية عالمية ، مغفلة الفروق بين الحضارات والاختلافات بين المجتمعات .

وقد عانينا في العالم الثالث من قبل من اتجاه « المركزية الأوروبية » ، حينما كانت أوروبا تعتبر نفسها هي المقياس والمعيار لكل جوانب الحياة في مجتمعات العالم . وفي ضوء ذلك ما من ظاهرة أو نظام أو مؤسسة في العالم الثالث الا وتعرضت لتقييمها على المحك الأوربي ، فإذا كانت النتيجة إيجابية وفقا للمحك فهي إيجابية ، وإذا ماكانت سلبية فهي سلبية ، كل ذلك في تجاهل تام لظروف التطور التاريخي للعالم الثالث ، وإنكار لخصوصية المجتمعات وتفرد الحضارات .

وإذا كانت هذه المركزية الأوروبية قد تهاوت في مجال العلوم الاجتماعية الغربية في السنوات الأخيرة ، بتأثير النقاد التقدميين في الغرب وفي العالم الثالث ، فإنها مع ذلك مازالت فعالة في مجال حقوق الإنسان ، والذي لم يخضع بعد لنقد أيديولوجي متكامل .

وأخطر من كل ذلك فورة حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي ، تستخدم في الوقت الراهن كسلاح من أسلحة السياسة الخارجية . تستخدمها الولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص ضد الاتحاد السوفييتي في مجال الحرب الأيديولوجية التي تشنها ضده وهي تستخدمها لصالح إسرائيل والصهيونية ، حين تدفع الاتحاد السوفيتي دفعا - تحت نقد ممارساته بأنها تخالف حقوق الإنسان - لكي يسمح بهجرة اليهود السوفييت إلى إسرائيل .

تماما كما تستخدم الولايات المتحدة الأمريكية ورقة « الإرهاب الدولي » ، ضد حركات التحرير الوطنية ، وفي مقدمتها الثورة الفلسطينية لصالح إسرائيل والصهيونية .

وقد ثبت - على سبيل القطع - عدم مبدئية موقف الولايات المتحدة الأمريكية ، واستخدامها لورقة الإرهاب استخدما انتهازيا . ففي الوقت الذي ترفع فيه شعار مكافحة الإرهاب الدولي كانت تبيع الأسلحة لإيران ، بالتواطؤ مع إسرائيل ، وتحول الثمن للمتمردين في نيكاراغوا ضد الحكومة للشرعية .

هذه مجرد إشارة عابرة للاستخدام الأيديولوجي الانتهازي بواسطة الدول الغربية لمفاهيم حقوق الإنسان في مجال انتقادها للسياسات سواء في العالم الاشتراكي ، أو في العالم الثالث . ولايعنى ذلك نفى ما يحدث من ممارسات مخالفة لحقوق الإنسان في هذه البلاد . ولكن تقييم ما يحدث فيها ، لا ينبغي أن ينفصل عن تقييم ما يحدث في البلاد الغربية ذاتها ، التي ترفع شعار احترام حقوق الإنسان . ويكفي أن نشير إلى الممارسات للعنصرية التي سادت الولايات المتحدة الأمريكية أجيالا وأجيالا ضد الزنوج الأمريكيين ومازالت آثارها باقية ويكفي أن نشير أيضا إلى صعود العنصرية في أوروبا وخصوصا في فرنسا ضد جماعات المهاجرين وأغلبهم من المغرب العربي ، وفي ألمانيا ضد المهاجرين الأتراك . لقد آن الأوان أن نكشف الوجه

الانتهازي القبيح للفكر الغربي المراوغ ، الذى كان يرفع شعار حقوق الإنسان فى الوقت الذى كان يحتل أو يستعمر مجمل الوطن العربى تقريبا ، وهو نفس الوجه المراوغ الذى يرفع اليوم شعار حقوق الإنسان فى الوقت الذى يتجاهل فيه خرق اسرائيل لحقوق الإنسان الفلسطينى فى فلسطين المحتلة يوميا ، وخرق حقوق الإنسان اللبنانى ، فى الوقت الذى تستغل فيه الولايات المتحدة الأمريكية حقها فى القيتو لتعرض على أى قرار يصدره مجلس الأمن لإدانة اسرائيل التى ضبطلت متلبسة مرات عديدة بخرقها الفاضح لحقوق الإنسان .

• • •

لقد كشفت الأجيال الماضية من المثقفين العرب خداع الفكر الغربى ودعائه حينما وجدوا الفجوة واسعة بين النظرية والتطبيق . ذلك أن شعارات الحرية والأخاء والمساواة تم فى ظلها الاستعمار الاستيطانى للجزائر ، كما أن الليبرالية الانجليزية الشهيرة تم فى ظلها احتلال مصر لسبعين عاما .

وينبغى على جيلنا من المثقفين فى العالم الثالث ، أن يخضع الفكر الغربى لنقد ايدىولوجى صارم فى كل مجالات العلوم الاجتماعية والسياسية .

وفى هذا الإطار نتعرض بالتحليل للمفهوم الغربى لحقوق الإنسان ، للكشف عن جنوره التاريخية ، والوظائف الأيدىولوجية التى خططت له للقيام بها .

النشأة التاريخية للمفهوم الغربى لحقوق الإنسان

يمكن القول أن جذور المفهوم الغربى لحقوق الإنسان قد بدأت فى الظهور فى مجال الفكر القانونى والسياسى ابتداء من القرن السابع عشر وذلك فى إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية .

وقد تم ذلك بتأثير كتابات ، ومؤلفات مجموعة من الفلاسفة وقهاء القانون المشاهير من أبرزهم : جروتيوس ، ولوك ، ومونتسكيو وجيفرسون . وفى ضوء هذه الكتابات بدأ يتبلور مفهوم جديد للسيادة الشعبية والحقوق الفردية فى نفس الوقت .

وقد ضمن هذا المفهوم فى إطار نظرة جديدة لطبيعة الإنسان وعلاقات كل فرد بغيره من الأفراد والمجتمع .

ومن وحى هذه الأفكار الثورية بزغت المسملمات الأساسية فى إعلان الاستقلال وفى إعلان حقوق الإنسان والمواطن والتى تقول :

(خلق الناس جميعا متساوين .. مزودين بحقوق لا يمكن انكارها .. من بين هذه .. حق الحياة ، والحرية وحق السعى لتحقيق السعادة) .

وفى موضع آخر :

(ولد الناس ويقرن أحرارا ومتساوين فى الحقوق . ان الفرض من أى تجمع سياسى هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية . وهذه الحقوق هى الحرية ، وحق التملك ، والأمن ، والحق فى مقاومة الاضطهاد) .

إن هذه المفاهيم الراديكالية - على ما ينكر يوليس وشواب - فهمت الإنسان باعتباره كائناً مستقلاً يمتلك حقوقاً طبيعية ، وهي حقوق لا تعتمد على منحة من سلطة ما ولا تتوقف على تشريع محدد . وهكذا فالحرية والديمقراطية ليست نتاجاً لمجموعة محددة من النظم السياسية ، ولكنها مؤسسة على حقوق طبيعية أسبق من سيادة الدولة بل وأسمى منها . ولقد أضفت ثورات أواخر القرن الثامن عشر في الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا - التشريعية على المبررات الفلسفية القانونية للحقوق الطبيعية وذلك في إطار الدولة .

وهكذا يمكن القول إن مقولة كون الإنسان يتمتع بحقوق طبيعية محددة قد وجدت التعبير العملي عنها بحكم تقنينها في الوثائق التاريخية التي تضمنت المبادئ الدستورية للدولة الأمريكية الجديدة وفرنسا الثورية .

وقد شهد القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر معالم بارزة في هذا الاتجاه مثل قائمة الحقوق الإنجليزية عام ١٦٢٧ . وإعلان الاستقلال الأمريكي عام ١٧٧٦ . ودستور الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٧٩١ والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن ١٧٨٩ .

وكل هذه الوثائق كتبت مستوى غريباً لحقوق الإنسان وحرياته وأصبحت جزءاً من البناء الدستوري وهذه المفاهيم مازالت موجودة حتى الآن ، في القرن العشرين وهي التي يشار إليها « بالحد الأدنى من القيم » التي ليست قابلة لأن تغير ، أو يقيد منها ، أو تُلغى بواسطة تشريع تصدره الدولة . غير أن السرد التاريخي لنشأة المفهوم الغربي لحقوق الإنسان لا يكفي بذاته . ذلك أنه من الأهمية بمكان إبراز السياق السياسي والاقتصادي الذي برزت فيه الجذور التاريخية لهذا المفهوم .

إن الثورة الفلسفية والأيدولوجية التي قامت في القرن السابع عشر ، والقرن الثامن عشر فيما يتعلق بطبيعة الإنسان وحقوقه الطبيعية وكبت تغيرات اجتماعية اقتصادية جذرية تركت آثارها العميقة على القيم المجتمعية .

لقد انهارت - في أوروبا الغربية - الروابط للمجتمعية التي كانت سائدة في ظل النظام الإقطاعي ، وتحطمت الأسرة الممتدة تحت وطأة الثورة الصناعية وموجات التحضر Urbanization ونشأة المصانع .

وظهر إلى الوجود النظام الرأسمالي ، واثرت الطبقة الصناعية الجديدة على القيود الحكومية ، وطالبت بالمشاركة السياسية وبالحرريات السياسية ، ودافعت عن فكرة العقد الاجتماعي بما يتضمنه من قيم . وفي الولايات المتحدة الأمريكية صدر قانون جديد للأراضي سمح للمبادرة الفردية والمنافسة أن يطلق عقلاها باعتباره هي الشروط الأساسية للبقاء .

ومن هنا فالمذاهب الفلسفية الجديدة عن الفرد المستقل وعن حقوقه الطبيعية قد تم تمثيلها باعتبارها تفسيراً وتبريراً في نفس الوقت للنظام الاجتماعي الجديد . ومع الزمن أصبحت هذه المذاهب جزءاً أساسياً من القيم السائدة في المجتمعات الغربية .

وإذا كان القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر للمرحلة التاريخية التي شهدت صياغة وبلورة مفهوم الحقوق الطبيعية للإنسان ، حيث تم تأسيسها في إطار « الأمة » - الدولة ، في

الغرب ، فلين القرن العشرين قد شهد بسطا لنطاق المفهوم وتأسيسه فى المنظمات الإقليمية والدولية وخصوصا فى المجلس الأوروبى وفى الأمم المتحدة . فالإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى تبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٨ - على مبدئ المثال - قد صيغ استنادا إلى أفكار جيفرسون .

وهكذا يتضح من العرض التاريخى السابق أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى أصدرته الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ مستمد فى الواقع تاريخيا من الفكر السياسى الذى ساد إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية فى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ولا ينبغي أن ننسى أن مؤتمر سان فرانسيسكو الذى أنشأ الأمم المتحدة عام ١٩٤٥ سيطر عليه الغرب ، وأن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان صيغ فى وقت كانت فيه أغلب دول العالم الثالث مستعمرة .

ومن هنا فالقول بأن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان له طابع عالمى يعارض الحقيقة التاريخية . كل الذى تستطيع أن تدعو له الدول الغربية أن هذا الإعلان ينبغي أن يكون عالميا على أن تعترف فى نفس الوقت أنه يعبر فقط عن نسق محدد من القيم الغربية .

ويبقى السؤال الرئيسى هل المفهوم الغربى لحقوق الإنسان هو المفهوم الوحيد الموجود فى الساحة ؟ أم أن هناك مفاهيم أخرى بديلة ينبغي أن تخضع للبحث والمناقشة ؟ يقودنا هذا التساؤل إلى عرض كل من المفهوم الاشتراكى والمفهوم الإسلامى لحقوق الإنسان .

٢ - المفهوم الاشتراكى لحقوق الإنسان :

أشرنا من قبل فى تحديدنا للنشأة التاريخية للمفهوم الغربى لحقوق الإنسان أنه تمت صياغته فى إطار نظرة جديدة لطبيعة الإنسان . ولعلاقات كل فرد بغيره من الأفراد والمجتمع . والواقع أن الخلاف حول الطبيعة الإنسانية كان هو الجذر الفلسفى الذى نبتت منه المفاهيم المختلفة عن حقوق الإنسان .

لقد نشأت فى الفكر الغربى ما يطلق عليه « النزعة الإنسانية » Humanism الذى قامت فى مفهومها البورجوازي على الفردية . غير أنه صيغت « نزعة إنسانية » اشتراكية قامت - فى خلاف جذرى مع المفهوم الأول - على الجماعية هذان هما التياران المتصارعان حتى اليوم فى الفكر الغربى وقد ترتبت على اختلاف مصلحتيهما فيما يتعلق بالنزعة الإنسانية آثار بالغة العمق فى مفهوم حقوق الإنسان .

وقد يكون من المناسب أن نتطرق قليلا لتطور مفهوم النزعة الإنسانية قبل أن نحدد المفهوم الاشتراكى المعاصر لحقوق الإنسان كما تمت ممارسته فى باد كان يمثل التجربة الاشتراكية وهو الاتحاد السوفيتى .

تطور مفهوم النزعة الإنسانية

يمكن القول أن النزعة الإنسانية فى عصر النهضة ولدت من خلال صراعات طويلة ، كانت فى جوهرها صراعات لاجتماعية . لقد كانت تعبيرا روحيا للصراع الطويل الذى قادته

البرجوازية الناشئة ومفكروها ، ضد النظام الاقتصادى والاجتماعى والسياسى للإقطاع ، وضد مفهوم العالم الذى كان مرتبطا به .

كانت النزعة الإنسانية فى ذلك الوقت تعنى تأكيد ذات الإنسان ضد العبودية الاقطاعية باسم الفردية . وضد سلطة الكنيسة باسم حرية التفكير ، وضد قوى الطبيعة باسم إرادة الإنسان الذى يريد لها أن تصبح مبددة الطبيعة ومالكها .

وقد كانت النزعة الإنسانية العقلانية للثورة الفرنسية تتوجها لهذا التطور الطويل . فقد ألغى النظام الإقطاعى ، وامتنع الدين عن التدخل فى السياسة ، وقضى على القيود التى كانت تحد من حرية الفرد بواسطة النمو الاقتصادى والتكنولوجى لحركة التصنيع التى كانت البرجوازية تسييرها لحسابها .

ولم تعد هناك بعد تفرقة بين الناس . اللهم الا تلك النابعة من ممتلكاتهم الفردية ، أى بعبارة أخرى الملكية والثروة التى يقوم عليها النظام البرجوازى .

وقد كرس هذا النص فى : إعلان حقوق الإنسان والمواطن ، الذى يعد بمثابة الديباجة لأول دستور فرنسى « كل الناس يولدون أحرارا ومتساوين فى الحقوق » .

ومعنى ذلك أن هؤلاء المواطنين الهامشين الذين لا يملكون شيئا لا تكون لهم حقوق يحق لهم الحفاظ عليها ، فالملكية هى الحد الأساسى للنزعة الإنسانية البرجوازية ومع تمركز الملكية وتركزها فى أيدي مجموعة قليلة خلال القرن التاسع عشر ، قل عدد أصحاب الحقوق إلى درجة كبيرة ، وبعدت الشقة كثيرا بين النزعة الإنسانية النظرية التى ظلت أساس المبدأ الذى ينهض على أساسه المجتمع الذى ولد فى أحضان الثورة الفرنسية ، والنزعة الإنسانية فى الواقع لنظام يحرم عددا متزايدا من الأفراد من الشروط الضرورية لإثبات كينائتهم كإنسانين .

وهكذا تحولت كل فكرة تضمنتها النزعة الإنسانية إلى ضدها ، وأصبحت بذلك أكنوبة كبرى . وأخذ الخلط بين الحرية والفردية ، هذه الهرطقة الأساسية التى سادت فى القرن التاسع عشر كما عبر عن ذلك الفيلسوف الفرنسى بيلجى ، يتضح زيفها يوما بعد يوم فبعد ما كان الدفاع الفردى عن الحرية سلاحا ضد العبودية الاقطاعية أصبح سلاحا موجها ضد صعود الطبقة العاملة . فى عام ١٨٣٤ عبر لاکوردير عن هذا الموقف قائلا « ان التى تفصل بين القوى والضعيف ، بين الغنى والفقر هى الحرية » .

وماذا تفعل للفقير حرية تستبعده فى كل مجال لمحض أنه فقير ؟ النقود هى الوسيلة لتحقيق كل شيء ، وهى الثمن الذى يدفع فى مقابل كل شيء ، وهى مقياس كل شيء . والفقير لا يملك منها شيئا . فكيف - بعد ذلك كله - لا تتحول مشكلة الحرية إلى حرب أهلية بين هؤلاء الذين يملكون ، وأولئك الذين لا يملكون شيئا ؟

لقد ديمست ثم انتهكت « حقوق الإنسان » بشكل صارخ ووقف جول فيرى أحد النواب الفرنسيين فى الجمعية الوطنية عام ١٨٩٥ صائحا « إن للأجناس العليا حقوقا على الأجناس السفلى ، وحين نذكر البعض بحقوق الإنسان أجاب بكل بساطة « إن حقوق الإنسان لم توضع للزئوج » . وهكذا أعطى الاستعمار أساسه الأيديولوجى الوحيد وهو العنصرية التى تعد رفضا رسميا للنزعة الإنسانية التقليدية .

وقد كشف عدد من المفكرين منذ وقت مبكر عن الانفصال الذي حدث بين النزعة الإنسانية في النظرية وبينها في التطبيق . لقد صاغ تيودور ديزامى في عام ١٨٤٠ ميثاقاً للنزعة الإنسانية الحقيقية التي ينبغي أن يكون هدفها « تحقيق التنمية الحرة المتوازنة والمتوافقة لوجودنا والاشباع الكامل لكل حاجتنا المادية والروحية والفكرية والفنية وباختصار تحقيق وجود يتطابق مع طبيعتنا الإنسانية » وعلى ذلك تصبح المشكلة التي نحتاج في الوقت الراهن إلى حل هي أن نجد الموقف الذي يمكننا من أن نضمن لكل ويغير اكراه الاشباع الدائم لاحتياجات الجسم والروح .

ولكن هذا الحل الموفق . لم تستطع النزعة الإنسانية أن تقدم بل هي لا تستطيع ذلك على الإطلاق ، فهي وإن كان من حسناتها التي تعد لها أنها حررت الإنسان من العبودية الاقتصادية ، إلا أنها أقامت ضرورياً أخرى من العبودية نشأت من السيطرة على ملكية أدوات الانتاج الجديدة ، وملكية رأس المال ، وكشفت بذلك عن أنها عاجزة عن أن تحقق الوعود العظمى لعصر النهضة ، لكي تصبح انسانية حقيقية في خدمة الإنسان حقاً .

وإذا كان صحيحاً أن طموح النزعة الإنسانية يكمن في إعطاء الإنسان . ونعني كل إنسان الوسائل الكفيلة بأن يستثمر كل الثروات للكامنة في أعماقه ، فإنه يصبح ميسوراً تحديد محكات الإنسانية الواقعية ، أي إنسانية ملموسة بغير تزيف أو تضليل . وعلى ذلك ففي عصرنا الراهن ، يصبح تضليلاً للعقول والأذهان ، كل « نزعة إنسانية » لاتحقق الأغراض العاجلة والملموسة الآتية :

- أ - تحرير العمل من سيطرة رأس المال ، وإلغاء الاستغلال للرأسمالي .
- ب - الاعتراف بحق كل شعب في أن يختار نظامه بنفسه ، والقضاء على الاستغلال الاستعماري .
- ج - الكفاح ضد الإبادة النصرية للإنسان وتدمير مصادر وأسباب الحرب .

إن هذه الأغراض الثلاثة تتفق في الواقع مع المطامح الأصلية الثلاثة التي سبق للنزعة الإنسانية أن حاولت تحقيقها ، ونعني بها : تأكيد ذات الإنسان ضد العبودية الاجتماعية ، والحق في حياة قومية ، وتحقيق ترويض قوى الطبيعة لخدمة الإنسان .

إن العرض السابق مجرد لمحة سريعة عن تطور مفهوم النزعة الإنسانية منذ عصر النهضة ، ونستطيع على ضوءه أن نلخص التطور الذي لحق بهذا المفهوم في اتجاهين رئيسيين متصارعين :

الاتجاه الأول :

يزعم الفكر العربي أن مصطلح « النزعة الإنسانية » يشير إلى مركب من القيم الباقية التي صيغت منذ عهد موغل في القدم . وأتيح لها أن تستكمل ببعض الأفكار في عصر النهضة . وهي قيم - في نظر أنصار هذا الاتجاه - لها نفس الدلالة بالنسبة لكل البشر ، بغض النظر عن الزمان والمكان .

الاتجاه الثاني

يرى أن مصطلح « النزعة الإنسانية » يشير إلى ظاهرة متغيرة تاريخيا . تنمى وتطور نفسها بطريقة محددة عبر القرون .

وينبض هذا الاتجاه على أساس أنه بالرغم من أن مفهوم الإنسان ، والإنسانية بالتالى يتضمن بعض العناصر الثابتة ، ولكن هذه العناصر توجد دائما بطريقة ملموسة فى الظروف المحددة للزمان والمكان ، وهى بذلك تثرى دائما عن طريق ادخال عناصر جديدة عليها ، وعن طريق الحفاظ على حياة العناصر القديمة .

إن فهم الإنسان لا يودى بالضرورة إلى تحديد من هو أو ماذا ينبغى أن يكون ؟ ولكن الاعتراف به ككائن فعال يخلق عالمه بنفسه ، وعن طريق مجابهته ماخلقه ، بغير ويطور ماخلقه . فالإنسان ينمى نفسه ووجوده - وهو بالتالى - الذى يغير من جوهه .

وهذا المفهوم عن الإنسان ، الذى تحدده كلا من نشاطاته وقدرته على مجابهة النتائج التى تترتب عليها ، صاغه فى نص الوقت « سالفيل » ، فى فرنسا ، وللهلم همبولدت ، فى ألمانيا . وقد أقام ماركس نظريته عن فلسفة الإنسان ، التى أرسى دعائمها من خلال الجدل الشهير الذى أداره مع هيغل وأتباعه . واستطاع من خلال تحليله العميق لبناء الاقتصاد الرأسمالى أن يكشف عن أسباب « اغتراب » الإنسان وعن طريق للنشاط الثورى استطاع أن يوجد الحلول الكفيلة بالقضاء على اغتراب الإنسان عن العمل وعن الحياة الاجتماعية ، سعيا وراء القضاء على الظروف اللا إنسانية التى تحيط بالإنسان والتى تكمن أسبابها فى النظام الرأسمالى ذاته . وقد أدت التحليلات التى قدمها ماركس إلى القضاء نهائيا على كل ضروب التأملات الميتافيزيقية التى تدور حول « جوه » الإنسان . وقد أشار إلى أن مثل هذه المفاهيم كانت دائما تضمن قبولا غير مشروط للخبرات التى كانت تكتسبها طبقات اجتماعية معينة ، باعتبارها حقيقة مطلقة . بعبارة أخرى كانت بعض الخبرات ترفع إلى مستوى المبادئ الموضوعية الثابتة .

ولكن أهم ماتنبهى الإشارة إليه ، أن ماركس ، خلافا لما هو شائع عن أفكاره ، انتقد كل المحاولات التى هدفت إلى تحديد الإنسان بطريقته اختبارية أو تجريبية . فهذه المحاولات - مثلها مثل النظريات الميتافيزيقية - تضع فى اعتبارها بدون أى تحفظ الظروف التاريخية وتعتبرها غير قابلة للتغير . وقد أخطأت هذه المحاولات حينما افترضت أن الناس تحددهم فقط الطريقة التى يعيشون بها . ومن ثم فهذه المحاولات لم تستطع أن تفهم التناقض الداخلى داخل العالم الإنسانى فى المراحل المختلفة لتطوره التاريخى . ولا التغيرات التى تأخذ سبيلها فى الإنسان ، ضد خلفية هذه التناقضات .

إن تنمية الإنسان فى الانثروبولوجيا الماركسية ليست عملية تلقائية ، ولا هى محض اسقاط روحى خالص لأحلامه ورغباته ، ولا هى تعبير عن رغبات ذاتية لفرد أو جماعة . فتنمية الإنسان تتحقق من خلال نشاطاته . التى ينبغى أن تنجح فى اختبار المحكات الموضوعية من مختلف الأنواع : محك الحقيقة بالنسبة للنشاط العلمى ، ومحك الكفاءة بالنسبة للنشاط

التكنولوجى ومحك الشكل بالنسبة للنشاط الفنى ومحك القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية بالنسبة للنشاط الاقتصادى ، فمن طريق احترام قوانين العامل الموضوعى فقط ، يمكن للإنسان أن ينجح فى تحقيق أغراضه ويمكن لضروب الإبداع الإنسانى أن تستمر وتقدم . وفى نفس الوقت ، فهناك ضرورة للشجاعة والقدرة الإبداعية . فليس ينبغي على إنسان أن يخضع لمخلوقاته . فيحق للعلماء . بل وهو واجب عليهم أن يطرحوا النظريات العلمية التى يثبت بطلانها ، تماماً كما على الفنانين أن يرفضوا الحلول التى يثبت عدم كفاءتها ، ونفس الأمر ينطبق على المنظمين لضروب النشاط الاجتماعى .

وهذه الازدواجية فى تنمية الإنسان ، ونعنى بها قبوله لموضوعات الحقيقة الاجتماعية ، وشجاعته فى رفض الانتجازات والأشكال السابقة ، تعد دعامة رئيسية من دعائم الفلسفة الاشتراكية للإنسان . وهذه التنمية المزدوجة تنهض على أساس النشاطات الاجتماعية للإنسان . وهذه النشاطات حين تربط بالتغيرات فى قوى الانتاج وتطلعات الجماهير ، تصفى الثورية على النظم والأشكال الاجتماعية الثابتة ، وكذلك على النتائج الاجتماعية المترتبة عليها .

وفى العملية المعقدة التى تتعلق بهدم القديم . وخلق الجديد . والحفاظ على الأصل فإن بعض العناصر تتكامل وتتناقض فى نفس الوقت مع بعضها البعض . وهذه العناصر هى متطلبات القوى الانتاجية والاتجاهات المتعددة داخل الأساس الاقتصادى . والتيارات المختلفة فى « البناء الفوقى » الأيديولوجى والوعى الاجتماعى للعام . إن هذه العناصر كلها تخلق المواقف المادية والاجتماعية والروحية التى تزخر بالتوترات الداخلية والتناقضات بالنسبة للإنسان .

وإذا كان العرض السابق قد حاول فى حدود الامكان إيجاز الأفكار الأساسية التى ينهض عليها مفهوم النزعة الإنسانية الاشتراكية ، فإنه يبقى بعد ذلك معرفة كيف يطبق هذا المفهوم فى الواقع .

والحقيقة أن الانتقال إلى مجال التطبيق فى المجتمعات الاشتراكية يشير إلى أنها تأخذ صورتين رئيسيتين :

النزعة الإنسانية البروليتارية :

إذا تتبعنا فى الواقع الصراع الثورى نجد أن هدفه يتمثل فى القضاء على الاستغلال ، وهذا من شأنه فى النهاية أن يحرر الإنسان . ولكن هذا الصراع ينبغي فى مرحلة أولى أن يتخذ صورة الصراع الطبقي . والنزعة الإنسانية الثورية لا يمكن لها فى هذه المرحلة الا أن تكون « نزعة إنسانية الطبقة » أو « نزعة إنسانية بروليتارية » بعبارة أخرى . ونهاية استغلال الإنسان معناه نهاية استغلال الطبقة وتحرير الإنسان معناه تحرير الطبقة العاملة . ويتم ذلك قبل كل شيء بواسطة ديكتاتورية البروليتاريا .

وطوال ٤٠ عاماً فى الاتحاد السوفيتى وبعد صراعات بالغة العنف فإن « النزعة الإنسانية الاشتراكية » كانت تعبر عن نفسها فى صورة ديكتاتورية البروليتاريا فى الاتحاد السوفيتى ، فتح الباب أمام الصورة الأخرى من صور « النزعة الإنسانية الاشتراكية للشخص » .

النزعة الإنسانية الاشتراكية للشخص

حين تختفى الطبقات المستغلة ، تعد ديكتاتورية البروليتاريا قد أدت وظيفتها . فالدولة لا تكون دولة طبقة . وإنما دولة للشعب كله ، أى دولة كل واحد . والناس - فى الواقع - فى الاتحاد السوفيتى يعاملون بغير تمييز طبقي ، أى يعاملون كأشخاص ومن هنا حلت الموضوعات المتعلقة بالنزعة الإنسانية الاشتراكية للطبقة .

وهكذا يمكن القول إن كل صورة من صور النزعة الإنسانية الاشتراكية تتطابق مع مرحلة تاريخية محددة لها مواصفاتها الخاصة .

ومن هنا فالنزعة الإنسانية الاشتراكية للشخص تقف على طرف نقيض من النزعة الإنسانية البورجوازية .

فى الحالة الأولى لم يتح للنزعة الإنسانية أن تتحقق إلا فى مجتمع اشتراكي أستطاع أن يقضى خلال سنوات طويلة من الكفاح على الطبقات المستغلة فى المجتمع ، وأصبح بذلك الطريق مفتوحا لوضع أسس احترام كيان الشخص وحقوقه .

ولكن فى الحالة الثانية حيث تصود الطبقات المستغلة وتتحكم ، يصبح الحديث عن نزعة إنسانية للشخص محض تضليل ، يراد به إخفاء حقيقة الصراع الطبقي الذى يدور فى المجتمع .

المفهوم الاشتراكي المعاصر لحقوق الإنسان

نعتمد فى عرضنا للمفهوم الاشتراكي المعاصر لحقوق الإنسان على دراسة هامة كتبها أساذان سوفيتيان فى القانون . إيرانيا لانيك ، وجنلوى مالتسنتف عنوانها : « حقوق الإنسان فى الصراع الأيديولوجي الراهن » ، (منشورة فى كتاب الاشتراكية وحقوق الإنسان ، موسكو : أكاديمية العلوم السوفيتية ، عام ١٩٨١ ، ١٦٩ - ١٨٧) .

يقرر المؤلفان أن هناك خمسة فروق أساسية بين المفهوم الاشتراكي لحقوق الإنسان والمفهوم الغربى البورجوازي :

١ - ترفض الاشتراكية افتراضا رئيسيا من افتراضات التشريع البورجوازي والذى مؤداه أن الوظيفة الرئيسية لحقوق الإنسان (وحقوق المواطن) هى عزل الفرد عن المجتمع . وإذا كان التشريع الاشتراكي يضمن حقوق المواطنين ويحميها بفعالية بالنظر للدولة ، فإنه ينظر نظرة سلبية للمحاولات التى تهدف إلى استخدام حقوق الإنسان كوسيلة يستخدمها المواطن للدفاع عن نفسه ضد المجتمع ، أو باعتبارها حاجزا قانونيا . فى أحد جانبيه للدولة ، وفى الجانب الثانى الحرية للشخصية . فالديموقراطية الاشتراكية تقوم على أساس زيادة مشاركة المواطن فى إدارة الدولة والمجتمع ، وتنمية قدراته السياسية .

٢ - يحرم التشريع الاشتراكي كل نشاط يهدف إلى استغلال الإنسان للإنسان وكذلك أى نشاط يتعارض مع مصالح المجتمع والدولة ، ويضر بالحقوق والمصالح القانونية لمواطنين آخرين . وبإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج فإن الاشتراكية قد وضعت حداً للعبادة الأيديولوجية لحق الملكية الخاصة الرأسمالى . وهذا الحق حق مقدم بالنسبة للروح البورجوازية .

٣ - حقوق الإنسان - فى مفهومها الاشتراكى - تتعلق مباشرة بجهود الشخص وعمله فى إطار النسق الاجتماعى . وينعكس فى هذا أحد الأفكار الاشتراكية الأساسية فى العدل الاجتماعى ، والذى وفقا لها يأخذ الإنسان من المجتمع بقدر إسهامه فى الرفاهية العامة للمجتمع . وفى المجتمع الاشتراكى حقوق الإنسان هى حقوق الإنسان العامل ، وليس صدفة أن الدستور السوفيتى ينص على المبدأ التالى . مما له دلالة هامة بالنسبة للمجتمع : « العمل النافع اجتماعيا وثمارة هو الذى يحدد مكانة الشخص فى المجتمع » (مادة رقم ١٤) . وبعض معايير القانون الاشتراكى موجهة ضد هؤلاء الذين يريدون أن يعيشوا على دخول لم يكتسبوها بمجهودهم .

فى حين أنه بالنسبة للقانون البورجوازى ، فلا يهمه عمل الشخص وما إذا كان قد اكتسب مكانة من خلال العمل أو باتباع أى طريقة أخرى . وفى المجتمعات الرأسمالية نجد - كما يقرر الكاتبان - أن المستثمرين والمضاربين يحظون - كمواطنين - باحترام أكثر مما يحظى به العمال الأجراء الذين يخلقون بأيديهم ثروة المجتمع .

٤ - وهناك ميدان أساسى يختلف فيه جذريا المفهوم الاشتراكى عن المفهوم البورجوازى لحقوق الإنسان ، وهو العلاقة بين الحقوق والواجبات .

ذلك أنه فى المجتمعات الرأسمالية تم الفصل بين الحقوق والواجبات وفى هذا الإطار طورت الرأسمالية آليات اجتماعية سمحت للتطبقات المستغلة أن تحصل على عديد من الحقوق . فى حين أنها ألقت بثقل الواجبات على الطبقة العاملة .

فى حين أنه فى المجتمع الاشتراكى يحدث توازن دقيق بين الحقوق والواجبات . فمبدأ العدالة الاشتراكية يعنى أن كل الناس متساوون فى الحقوق وفى الواجبات معا .

٥ - فى الوقت الذى يولى فيه المجتمع الاشتراكى اهتماما كبيرا بالحقوق السياسية والشخصية ، فإنه يضع فى الصدارة الحقوق الاجتماعية - الاقتصادية . لقد فتحت الاشتراكية العيون نحو هذه الحقوق ، وكانت رائدة فى تأكيدها . حتى أن الدستور السوفيتى هو من أوائل الدساتير فى العالم التى نصت على حق المواطنين فى السكن .

هذه بشكل مختصر مايراه أنصار المفهوم الاشتراكى لحقوق الإنسان فى الخلافات الجوهرية بينه وبين المفهوم الغربى البورجوازى .

٣ - المفهوم الإسلامى لحقوق الإنسان :

ليس من السهل الحديث عن مفهوم إسلامى واحد لحقوق الإنسان . فهناك (قراءات) متعددة لهذه الحقوق بالإضافة إلى أن التطبيقات الإسلامية المعاصرة فى عديد من الأقطار الإسلامية قد لا تتطابق مع هذا المفهوم الإسلامى .

ومع هذا فحين نتحدث عن للمفهوم بغض النظر عن الممارسة ، تماما كما فعلنا بالنسبة للمفهوم الاشتراكى لحقوق الإنسان .

ونعتمد فى عرضنا أساسا على الكتاب القيم للدكتور محمد فتحى عثمان عن « حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى » ، القاهرة : دار الشروق ١٩٨٢ .

وأهمية هذا الكتاب أنه يقارن مقارنة منهجية بين المفهوم الغربي لحقوق الإنسان والمفهوم الإسلامي معتمدا على تحليل المواثيق الدولية .

ونقطة الانطلاق عند فتحى عثمان أن حقوق الإنسان فى الإسلام قد استوعبت الاتجاهات الوضعية كلها قديما وحديثا وتفوقت عليها .

ونعتمد على الخلاصة التى انتهى إليها المؤلف فى بحثه لتحديد ما يراه - مفهوما إسلاميا لحقوق الإنسان .

١ - تقرير حقوق الإنسان قد شمل الحقوق الشخصية الذاتية والفكرية والسياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية وأكد الحريات العامة المتنوعة والمساواة .

٢ - شمل تقرير حقوق الإنسان فى الإسلام الرجال والنساء .

٣ - شمل تقرير حقوق الإنسان فى الإسلام المملعين وغير المملعين .

٤ - حقوق الإنسان الشاملة فى الإسلام هى فى ضمان الفرد والجماعة والدولة على السواء .

٥ - حقوق الإنسان وحرياته العامة فى الإسلام يتجاوز الاتجاهات الوضعية التى عرفها الفكر القانونى قديما وحديثا ويتفوق عليها .

وبما يتجلى فيه تفوق حكم الله على وضع البشر بالنسبة لتقرير حقوق الإنسان وحرياته العامة ، أن تقرير الحقوق فى الإسلام يستند إلى عقيدة (الإيمان) وهى فى عمقها وشمولها ودوامها لا تقارن بفكرة (القانون الطبيعى) أو (العدالة) أو (العقد الاجتماعى) ، أو (المذهب الفردى) (فآله) مصدر تقرير الحقوق فى دين الإسلام حقيقة ثابتة لا مجرد افتراض غامض .

٦ - إن استناد تقرير الحق إلى الله عز وجل وشريعته يؤدى إلى اقتران الحق بالواجب واقتران حق الفرد بحق الجماعة . واقتران الحقوق الفكرية والسياسية بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية .

٧ - تقرير حقوق الإنسان من قبل خالق الإنسان عز وجل قد جعل احقاق الحق واجبا على صاحب الحق نفسه ، كما هو واجب على الذى عليه الحق .

٨ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى شريعة الإسلام يعنى احقاق الحق ومقاومة البغى وهو التزام قد يفرضه الإسلام على الفرد أو الجماعة والدولة .

٩ - فيما يتعلق بضمانات حقوق الإنسان عرف الإسلام وظيفة المحتسب بالنسبة للحكومة ودعوى الحسبة بالنسبة للأفراد ويمكن ادخال رعاية حقوق الإنسان فى نطاق كليهما . كذلك كان من اختصاص والى المظالم النظر فى تعدى الولاية على الرعية .

ويرى فتحى عثمان أنه لا مانع من أن يقوم قضاء داخل الدولة الإسلامية على أعلى مستوى لحماية حقوق الإنسان ومن الإجراءات المعروفة فى شريعة الإسلام وتاريخه (التحكيم) لمحاولة الإصلاح بين طرفى النزاع . ويشرع الإسلام كذلك (الجهاد) لحماية حقوق الإنسان ومنع استضعافه والبغى على ذاته وحقوقه .

ويرى أنه يمكن أن تنظم شرطة دولية وقضاء دولى بين الدول الإسلامية أو بين الدول كلها - بشرط الأمانة والعدالة - لمحاربة العدوان الجماعى على حقوق الإنسان .

١٠ - ويرى فتحى عثمان أخيرا أن حق الهجرة والالتجاء مكفول للفرد للفرار بنفسه

وعقيدته وفكره من الاضطهاد . وكل ما يمكن أن يستحدث من وسائل لحماية الحق وكفالة العدل ومقاومة البغي فإن الإسلام يرتضيها ويحتويها .

خلاصة

عرضنا فيما سبق للمفاهيم الغربية والاشتراكية والإسلامية لحقوق الإنسان . ويضيق المقام عن المقارنة الموضوعية بينها . غير أنه يمكن أن نلاحظ الفروق الواضحة بين المفهوم الغربي الذي يركز أساسا على الحقوق السياسية والمفهوم الاشتراكي والذي يركز أساسا على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ويربط الحقوق بالواجبات . ومن ناحية أخرى يقف المفهوم الإسلامي متفردا بمنطوقاته وأن كان يغطي عددا من المبادئ التي يشملها كلا المفهومين . وفي ضوء ذلك كله ، يمكن القول أن أي ضمانات دستورية أو قانونية لتطبيق مبادئ حقوق الإنسان ، لا بد لها أن تدرس في ضوء طبيعة النظم السياسية المختلفة ، والأيدولوجيات التي تعتمد عليها في الممارسة .

ثانيا : حقوق الإنسان في التطبيق

الفكرة الأساسية التي تنطلق منها هو أن هناك مسافة - قد تضيق وقد تتسع حسب الظروف - بين النظرية والتطبيق في مجال حقوق الإنسان . ولو نظرنا إلى المفهوم الغربي في حقوق الإنسان لأدركنا أنه في التطبيق يمانى من تحيز مبدئي في صياغة المفهوم ذاته للحقوق السياسية على حساب الحقوق الاقتصادية . وحتى بالنسبة للحقوق السياسية . لا ينبغي أن نخدعنا بالشعارات المرفوعة . عن متابعة العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تحد من حرية المواطن في ممارسة حقوقه السياسية كاملة . ولو نظرنا إلى المجتمع الأمريكي - على مبدل المثال - الذي يقدم نفسه باعتباره نموذجا أصيلا للديموقراطية الغربية . لاكتشفنا أن عملية الترشيح لعضوية مجلس النواب والسيوخ . المباحة - نظريا - لأي مواطن أمريكي ، لا تنحصر إلا للأشخاص الذين يجنون دعما ماليا هائلا من جماعات المصالح والشركات ورجال الأعمال . وقد دخلت ساحة الضغط على المرشحين في السنوات الأخيرة لجان يهودية خاصة ، تشكلت لجمع الأموال لمساعدة المرشحين في حملاتهم الانتخابية في ضوء مدى تعاطفهم وتأييدهم غير المشروط لحولة إسرائيل ، دون وضع المصالح العربية في الاعتبار . وهناك حالات تفوق الحصر ، وقف فيها أنصار إسرائيل في الكونجرس ضد عقد صفقات أسلحة بين الولايات المتحدة وبعض الدول العربية . ويمكن لو رجعنا إلى بعض الدراسات الأمريكية النقدية أن نفهم جيدا كيف تمارس الديمقراطية عملا في المجتمع الأمريكي وكيف تهدر حقوق الإنسان ونقع هنا بالإشارة إلى مؤلفات عالم السياسة الأمريكي المعروف ولف وخصوصا في كتابه « الوجه العظيم المظلم للديمقراطية » ، وأزمة الشرعية في المجتمع الأمريكي ، إما اهدار الحقوق الاقتصادية للطبقات الدنيا في المجتمع الأمريكي ، بالرغم من كل شعارات « دولة الرفاهية » فهناك أدلة متعددة عليها ، مستقاة من واقع الدراسات الطبقة التي أجريت على المجتمع الأمريكي .

وإذا ركزنا النظر بوجه خاص على ممارسة حقوق الإنسان في التطبيق ، لوجدنا أن المفهوم الغربي - ربما بحكم نشأته التاريخية التي أشرنا إليها في القسم الأول من البحث - تتميز بملحين أساسيين :

الأول خاص بتغليب الروح ، للمركزية الأوروبية ، في الممارسة . وبالتالي التفرقة الواضحة على المستوى الدولي - بين الشعوب الغربية وشعوب العالم الثالث . ونشير بوجه خاص في هذا المقام إلى التحيز الغربي في مجال إدانة مخالفة حقوق الإنسان في دول العالم الثالث ، والصمت المطبق في حالات خرق حقوق الإنسان في فلسطين . حيث تقوم إسرائيل كل يوم بممارسة إرهاب الدولة ، ضد الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة ، بالإضافة إلى الإرهاب الذي تمارسه جماعات المستوطنين الاسرائيليين ضد الفلسطينيين بدعم كامل من الدولة . وهكذا يمكن القول إن الممارسة الغربية لحقوق الإنسان في التطبيق تتسم بازواجية المعايير . ولعل رد فعل الولايات المتحدة الأمريكية إزاء المنبحة التي جرت للفلسطينيين في ساحة المسجد الأقصى الشريف ، خير دليل على ازواجية المعايير . فقد حرصت - بعد مشاورات معقدة - أن تصدر بياناً من مجلس الأمن ، لا يتضمن سوى إدانة مخففة للدولة الاسرائيلية ، والتي رفضت قرار مجلس الأمن والذي لا يتضمن سوى إرسال بعثة من مبعادى السكرتير العام للأمم المتحدة لنفسى الحقائق ، وتقديم التوصيات اللازمة بحماية الشعب الفلسطيني . وفي نفس الوقت رفض الكونجرس الأمريكي اصدار قرار بإدانة إسرائيل لأنه رأى في ذلك تعريضاً لالزوم له ! وهكذا تظهر بجلاء الممارسة الغربية لحقوق الإنسان في التطبيق .

أما الممارسة الاشتراكية لحقوق الإنسان ، فقد انحازت للحقوق الاقتصادية للمواطن على حساب الحقوق السياسية . وهذه الممارسة التي استمرت أكثر من سبعين عاماً في الاتحاد السوفيتي الذي كان يقف - حتى عهد قريب - باعتباره النموذج الأمثل للاشتراكية ، اتسمت بإنكار الحقوق السياسية للمواطن ، وأبرزها حرية التعبير والتفكير وحرية الاجتماع ، وحرية الصحافة .

ولم تتغير هذه الممارسات الا منذ سنوات قليلة ، بعد أن أعلن الرئيس جورباتشوف سياسته المعروفة « البريسترويكا »

وقد سارت في نفس الاتجاه النظم السياسية العربية السلطوية ، التي حاولت - بدرجة صغيرة أو كبيرة من التوفيق - إشباع الحاجات الاقتصادية للمواطنين على حساب الحقوق السياسية .

في هذه النظم توحشت الدولة وطفئت على المجتمع المدني ، بل وقضت عليه كليا في كثير من الأحيان . وذلك من خلال القيود الجسيمة التي فرضت على حرية المواطنين في التفكير والتعبير والاجتماع والتنظيم .

وبالتالي يمكن القول أن السمة الأساسية لممارسة حقوق الإنسان في هذه النظم ، هو تحكم السلطوية السياسية في المجتمع والقضاء على المجتمع المدني بكل مؤسساته .

وعلى ذلك نستطيع أن نؤكد أن السبيل الوحيد لممارسة حقوق الإنسان في هذه النظم . هو التحول إلى التعددية السياسية ، وإتاحة الفرصة للمجتمع المدني أن يستعيد نشاطه من جديد .

وهذا في حد ذاته لا بد أن ينعكس على ممارسة حقوق الإنسان . وقد شهدت بعض البلاد العربية نموا ملحوظا في هذا الاتجاه ، من أبرزها مصر ، والأردن وتونس ، والجزائر . وإن كان ماشهنته هو مجرد بدايات ، تشير إلى ولادة تعددية سياسية حقيقية ، من ادخال تعديلات جوهرية على دساتير هذه الدول ، وعلى ترسانة القوانين والتشريعات التي صيغت بهدف التضييق من حرية ممارسة حقوق الإنسان .

ونأتى أخيرا إلى ممارسات المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان في التطبيق . ولانستطيع أن نرى في هذا المجال إلا تطبيقات مشوهة للمفهوم الإسلامي . الذي هو في النظرية بعد مثلا ممتازا لحقوق الإنسان ، وفق مفهوم خاص يربط الإنسان بخالقه .

ولو نظرنا إلى الدول التي رفعت شعار الشريعة الإسلامية مثل تجربة باكستان وخصوصا في عهد ضياء الحق ، والسودان في عهد نميري ، لأدركنا أن المفهوم الإسلامي ، استخدم كغطاء وتبرير لممارسات العنف والإرهاب التي خرقت حقوق الإنسان بصورة واضحة .

ومعنى ذلك أن الممارسات الإسلامية لحقوق الإنسان ، تعاني من النظم الديكتاتورية التي تتنصر بالدين ، أو من النظم الرجعية التي تركز على الممارسات الإسلامية في الماضي بشكل انتقائي ، خوفا من الاعتراف بتغيير الظروف في الحاضر وحرصا على المصالح الطبقية الضيقة للنخب الحاكمة .

كلمة أخيرة تتعلق بالضمانات الدستورية والقانونية والمؤسسات الكفيلة بحماية حقوق الإنسان . المشكلة الحقيقية هنا هي ما يشير إليها علماء الاجتماع القانوني ، حين يقررون - بحق - ليست المشكلة في النص ولكن في التطبيق !

فكثير من دساتير البلاد العربية حافلة بالنصوص التي تقرر حقوق الإنسان ، وتدافع عنها ، ولكن ما أبعد الشقة بين النصوص وتطبيقاتها . ومن هنا صدقت المدرسة الواقعية في علم الاجتماع القانوني الأمريكي حين رفعت شعار : القانون هو ما تطبقه المحاكم ! بمعنى أنه بغض النظر عما يرد في التقنيات المختلفة من نصوص فإن المحك هو أحكام المحاكم ، التي تنزل حكم النص على الوقائع المعروضة .

وبالتالي يمكن أن نتحدث عن الضمانات الدستورية والقانونية لحقوق الإنسان ، والمؤسسات الكفيلة بحمايتها ، وهذه مسألة هامة ولاشك في ذلك ، ولكن تبقى المسألة كلها مرهونة بطبيعة النظام السياسي وممارساته .

وليس هناك من مدخل سوى تغيير طبيعة النظم السياسية العربية ، لكي تتحول من السلطوية الغاشمة أيا كانت طبيعتها ووصفها ، اشتراكية كانت أو ثورية ، أو دينية ، إلى مجتمع تسوده التعددية السياسية ، وينشط فيه المجتمع المدني ، ويخلق مؤسساته المتعددة ، ومن بينها جمعيات حقوق الإنسان ، والتي تكون مهمتها الأساسية ، الدفاع عن حقوق الإنسان في الممارسة ، والرقابة على شرعية القرارات التي تصدرها الدولة . سواء في مواجهة المواطنين أو تجاه المجتمع المدني .

القسم الثالث

الخطاب النقدي العربي بعد حرب الخليج

الفصل التاسع : سقوط الاساطير السياسية

الفصل العاشر : التحليل الثقافي لحرب الخليج

الفصل الحادي عشر : الازمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني

العربي : جدل التنوير والتحرر .

الفصل التاسع

سقوط الاساطير السياسية

مقدمة

ليس هناك من شك ، فى أن ما اصطلح على تسميته أزمة الخليج قد أثار مشكلات متعددة فى النطاق العربى وعلى المستوى الدولى على السواء .

ولعل ابرز هذه المشكلات ظهور عجز النظام العربى ليس على احتواء الأزمة وحلها فقط ، ولكن أهم من ذلك عن منع حدوثها ثم ظهورها وتفاقمها الى هذا الحد الذى نشهده ، والذى يهدد كيان الوطن العربى ذاته . ومن ناحية ثانية تظهر امامنا قضية بالغة الأهمية هى بروز ما يطلق عليه « النظام العلمى الجديد » وتأثيره الحاسم على التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى الوطن العربى .

وإذا كنا - فى هذه الورقة الوجيزة - لن نستطيع الاحاطة بكل المشكلات التى يثيرها النظام العربى من ناحية ، والنظام العالمى الجديد من ناحية أخرى ، فإننا سنركز على أبرز الاشكاليات ، لكى نحاول ربطها بموضوع بحثنا عن الديمقراطية باعتبارها إحدى المكونات الأساسية فى النظام العربى الجديد ، الذى تعالت أصوات المفكرين والباحثين بضرورة صياغته بعد انتهاء أزمة الخليج . وإن كان هذا النظام المنشود - لو كنا صريحين فى هذا المجال - سيتوقف شكله ومضمونه على طريقة حل أزمة الخليج ، وهل سيكون من خلال حل سلمى يحقق العدل لكل اطراف النزاع ، أم عن طريق الحرب ، والتى لا يمكن لاي باحث أن يدعى القدرة على التنبؤ بمسارها أو تحديد مدى خطورة نتائجها على الوضع العربى العام ، بل وعلى النظام العالمى الجديد ذاته .^(١)

أولاً : سقوط الأساطير السياسية

تأتى أزمة الخليج - ولعلها ليست محض صدفة - فى مرحلة تاريخية تنتم بمقوطة الاساطير السياسية على المستوى العالمى . ومما لا شك فيه أن عام ١٩٨٩ سيعد فى المستقبل إحدى العلامات الفاصلة فى التاريخ العالمى . ففي هذا العام سقطت اسطورة سياسية كبرى مادها أن الشمولية كنظام سياسى أفضل من الليبرالية وأكثر منها كفاءة فى تحقيق العدالة الاجتماعية ، وفى تطبيق الديمقراطية . ولعل ما حدث من تطورات مذهلة فى الاتحاد السوفيتى ، منذ أن

أعلن الرئيس جورباتشوف سياسته المعروفة بالبرومسترويكا ، وتكشف حقيقة الأوضاع الاقتصادية المتردية ، والتي وصلت إلى حد المجاعة كما تشير إلى تلك الأنباء الأخيرة ، وتدفق المساعدات من الدول الرأسمالية لكي تساعد الشعب السوفييتي على الصمود في فصل الشتاء ، فهو أبغ دليل على أن الشعب السوفييتي - ومن ورائه شعوب البلاد الاشتراكية في أوروبا - قد عاش في ظل أسطورة ميامية كبرى أكثر من سبعين عاما منذ اندلاع ثورة أكتوبر الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي . وعبر كل هذه العقود ، قدم الشعب السوفييتي المقهور باسم الثورة ، والاشتراكية ، ملايين البشر ، راحوا ضحايا القمع المباشر والقهر الوحشي ، في ظل معادلة زائفة مفادها العدالة الاجتماعية في مقابل التنازل عن الحريات الديمقراطية ، التي وصفت بأنها حريات بورجوازية ثم ثبت أن هذا النظام الشمولي لم يستطع حتى إشباع الحاجات الأساسية لجمهير الشعب ، التي حرمت بالإضافة لذلك من التمتع بالحريات الأساسية .

ماهى علاقة سقوط الشمولية في البلاد الشيوعية بالنظام العربى فى ماضيه وحاضره ومستقبله ؟

ان تتبع نشأة النظام العربى تكشف عن التأثير الشديد بالعديد من الأفكار التي سادت في البلاد الاشتراكية ، وقد ترجم هذا التأثير عن نفسه في تبني سياسات محددة أدت إلى الوضع الراهن الذي نعيشه في الوطن العربى . ونعنى على وجه التحديد سيادة النظم السلطوية ، التي قضت على المجتمع المدني بمؤسساته ، وذلك باسم الثورة والاشتراكية والوحدة^(١) . لقد عشنا منذ عهد الاستقلال العربى في أوائل الخمسينات في ظل ثلاث أساطير سياسية .

الأسطورة الأولى هى الثورة بغير ديمقراطية
والأسطورة الثانية هى الاشتراكية بغير مشاركة شعبية
والأسطورة الثالثة هى إمكانية تحقيق الوحدة العربية باستخدام القوة .

إن مصطلح الثورة الذى أسرفت الانقلابات العسكرية العربية في استخدامه ، قام في التطبيق على أساس استبعاد الجماهير الشعبية ، وانفراد مجموعة صغيرة من الضباط الانقلابيين بالحكم ، وتأسيس نظم سياسية سلطوية قامت على أساس القمع ، ومحو التعددية السياسية ، وتدمير الحريات العامة ، وبعبارة مختصرة : قامت هذه النظم على أساس محو المجتمع المبنى بمؤسساته الفعالة : كالأحزاب السياسية والنقابات المهنية والعمالية وإخضاعها مباشرة للسلطة السياسية ، والقضاء على استقلال المؤسسات الثقافية ، ومحو دولة القانون ، وتأسيس الدولة البوليسية . لن نستطيع الدخول في تفاصيل التطور السياسى للبلاد التي شهدت هذه الانقلابات العسكرية ، أو الثورات كما جرى الخطاب السياسى على تسميتها ولكن مايجمعها جميعا بالرغم من بعض الخلافات الجزئية ، إنها وبلا استثناء قامت على أساس الانفراد بالسلطة ، ونفى التعددية السياسية والفكرية في ظل هيمنة تنظيم سياسى واحد ، يدعى المعرفة المطلقة بالحقيقة السياسية ويحتكرها ، ولايقبل على وجه الاطلاق أى معارضة لسياساته ، حتى ولو أدت إلى الهزيمة العسكرية على يد اعداء الأمة العربية .

قامت هذه « الثورات » إذن ، رافعة شعار تحديث المجتمع . وانغمست في تطبيق سياسات تصنيعية وزراعية ، كان القرار يتخذ بشأنها من قبل نخبة بيروقراطية وتكنوقراطية ،

لاتخضع في ممارسة سلطاتها إلى أى نوع من أنواع الرقابة الشعبية^(٢) . وبالرغم من بعض الانجازات التي تم تحقيقها في هذه المجالات ، فيمكن القول أن مئات الملايين قد أهدرت نتيجة تبني سياسات لم تخضع للنقاش العام ، ولم يتح للجمهور فرصة محاسبة المسؤولين عنها . غير أن الأهم من ذلك كله ، أن التنمية كشعار رفعت هذه « الثورات » كانت تعنى تطبيق بعض السياسات في سياق تمحي فيه تماما شخصية الأفراد ، الذين تم تحويلهم ببساطة من مواطنين « إلى رعايا » يتغلبون من السلطة السياسية السلطوية الغاشمة المنح بين الحين والحين ، ويخضعون للقهر العنيف في جميع الأحيان .

ثم طورت بعض هذه الثورات من برامجها ، وانتقلت من مرحلة « الثورة » إلى مرحلة تطبيق الاشتراكية ، غير أنها كانت اشتراكية بغير مشاركة شعبية ، وكانت هذه هي الأسطورة الثانية ، التي تحطمت على صخرة الواقع . وهل كان من الممكن أن تطبق إيديولوجية سياسية هي الاشتراكية تنادى بتحرير الإنسان من الاستغلال الاقتصادي ومن القهر السياسي ، في ظل سلطوية غاشمة تقوم على أساس تحكم أجهزة المخابرات والمباحث في مقدرات البشر ؟ لقد انتهت كل هذه الأنظمة الاشتراكية المزعومة في الوقت الراهن إلى أنظمة تطبق نوعا من الرأسمالية الفجة في ضوء سياسة الانفتاح الاقتصادي ، وضاعت الشعارات الاشتراكية وإنثرت ، بعدما كانت هي عمود الخطاب السياسي لهذه النظم في مرحلة الستينات .

وتأتى أخيرا الأسطورة الثالثة ، والتي لم تظهر للحق بقوة الا بعدما اندلعت أزمة الخليج وهي الخاصة بضرورة تحقيق الوحدة العربية بأى وسيلة ولو باستخدام القوة العسكرية ، حتى لو تم ذلك ضد إرادة الشعب المراد ضمه في إطار الوحدة .

خلاصة تطور النظام العربى منذ بداية الخمسينات حتى الآن ، هي سيادة السلطوية السياسية ، التي استبعدت الجماهير نهائيا من الساحة ، والتي تخفت وراء شعارات الثورة والاشتراكية والوحدة .

غير أن النخبة السلطوية العربية أدركت في العقد الأخير ، ولعل ذلك الإدراك جاء نتيجة رغبتها في تحسين صورتها أمام قادة النظام العالمى ، ورغبة في الحصول على المساعدات والقروض الاقتصادية ، حاجتها إلى النزوع إلى نوع من أنواع التعددية السياسية ، وهكذا شهدنا في بعض البلاد تحولات تتجه إلى تعددية سياسية مقيدة * تكفل للثعب السياسية السلطوية أن تمسك بمقاييد الأمور ، في إطار يسمح للقوى السياسية المختلفة أن تعبر عن نفسها تعبيرا محددا في ظل قيود سياسية وإدارية لاحتود لها^(٣) .

إذا كان هذا التطور المحدود قد حدث في البلاد التي قامت فيها نظم سلطوية بعد الثورات التي قامت فيها ، فإن هناك نظاما عربية أخرى ، تمارس فيها السلطوية السياسية من خلال نظم حكم تقليدية ، كما هو الحال في دول الخليج ، والتي يمكن اعتبارها « مجتمعات مغلقة » لايسمح فيها حتى للتطور الاجتماعى الذى شهدته البلاد الأخرى ، أن يأخذ فرصته ، وفي ظل قمع سياسى ، خفت - إلى حد ما - من آثاره الثروة النفطية ، والتي سمحت لهذه البلاد أن تبنى

★ تلخص دراسة زارتمان صور هذه التعددية كما يلي : التعددية الموجهة توجبها خاصا (المغرب) ، التعددية الخاضعة للسيطرة (مصر) ، التعددية الأخذة بالظهور (تونس) راجع هامش ٤ .

سياسات في التوزيع كانت كفيلة باحتواء السخط الشعبي ، ورفعت مستوى المواطنين المادى ، بحكم ضخامة الثروات التى انتهالت عليها ، من بيع النفط فى الأسواق العالمية^(٥) . خلاصة هذا كله أن المشكلة الحقيقية التى تواجه الديمقراطية العربية فى الوقت الراهن ، هى سيادة وترسخ السلطوية العربية ، والتى تأخذ شكل نظم ملكية أو جمهورية أو مشيخية قبلية .

ثانيا : الديمقراطية العربية فى مواجهة صراع المشاريع السياسية

يعيش المجتمع العربى منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ مرحلة تنسم بالنقد الذاتى العنيف . ذلك لأن الهزيمة فى رأينا - بالرغم من كل ماتبعها من أحداث جسام - ومن أهمها حرب أكتوبر المجيدة ضد الغزو الصهيونى ، كانت نقطة فاصلة فى الوعى العربى المعاصر ، كما تؤكد ذلك عديد من الدراسات والبحوث والشهادات الشخصية لأبرز المثقفين العرب^(٦) . ولعل ذلك يرجع إلى أنها هى التى كشفت الأساطير المياسية التى رفعت شعارات الثورة والاختراكية والوحدة ، والتى سقطت فى الامتحان المصيرى ، وهو المواجهة الفعالة لإسرائيل ، والتى ، كانت احد مبررات سياسات القمع المياسى^(٧) .

لقد كانت هزيمة يونيو ٦٧ أحد الأسباب الرئيسية فى تصاعد قوة وحركة التيار الإسلامى فى غالبية البلاد العربية . وهى نفسها التى أدت إلى انبعاث المشروع الليبرالى العربى من جديد ، داعيا إلى الحرية الاقتصادية والحرية المياسية على السواء . ولأن هذين المشروعين نشطا فى ظل النظم السلطوية ، التى لاتقبل أصواتا أخرى فى الساحة غير أصواتها ، فإن بعض دعاة المشروع الإسلامى انحرفوا إلى تبنى الإرهاب والعنف المسلح طريقا للوصول إلى السلطة ، فى نفس الوقت الذى تبنت فيه السلطوية السياسية الحرية الاقتصادية التى يدعو إليها المشروع الليبرالى ولكن بشرط أن تتم عن طريقها وبوسائلها وتحت رقابتها ، فى حين لم تقبل من الحرية السياسية ، الا التعددية المحاصرة والمقيدة ، حفاظا على استئثارها بالسلطة . بعبارة أخرى رفضت السلطوية السياسية جوهر العملية الديمقراطية ، وهو فكرة تداول السلطة .

وهكذا يمكن القول أن المناخ السياسى العربى اليوم ، الذى تصوده السلطوية السياسية بكل صورها وأشكالها ، يبور اليوم بمحاولات تهدف لتحدى هيمنتها الكاملة على مجمل حركة المجتمع ، فى ظل مشاريع سياسية متعددة ومتصارعة يمر كل منها بأزمة حادة نتيجة ظروف داخلية وخارجية متعددة .

فى الساحة الآن المشروع السلطوى الذى تأكلت شرعيته ، وهو فى حاجة إلى تجديد كامل لاتجاهاته ، وهى عملية لايسطيعها ، بحكم غلبة جماعات المصالح وجماعات الضغط عليه . وهو لذلك فى موقف الدفاع والتراجع ، ويضطر من حين لآخر إلى تقديم تنازلات فى مجال الحريات العامة ومجال التعددية السياسية وحقوق الإنسان .

وفى مواجهته يقف المشروع الإسلامى الذى استطاع أن يجذب إليه جماهير متعددة ،

اندفعت إليه نتيجة خيبة أملها في المشروع السلطوي الذي فشل في إشباع حاجاتها الأساسية المادية والروحية ، غير أن أزمته تتمثل في عمومية شعاراته ، وعجزه عن بلورة برنامج متكامل متميز عن برنامج المشروع السلطوي ، بالإضافة إلى انزلاقه إلى هاوية التطرف والعنف والإرهاب ، مما جعل قهر الدولة السلطوية له يبدو كما لو كان أمرا مشروعاً ، بالرغم من تجاوزاتها في مجال حقوق الإنسان . ثم هناك المشروع الليبرالي الذي يطرح نفسه بديلاً عن المشروع السلطوي ، والذي لم يستطع حتى الآن ولأسباب شتى أن يجنب إليه عدداً كافياً من الأضرار .

ولدينا المشروع الماركسي ، الذي زاد من أزمته الأصلية والتي تتمثل في أنه كان دائماً مشروعاً منعزلاً عن الجماهير ، مقطوع الأنظمة الشمولية الماركسية ، وتحولها إلى الرأسمالية بخطوات متعثرة ومضطربة .

وأخيراً هناك المشروع القومي الذي تتمثل أزمته في صعود المشروع الإسلامي على حسابيه ، وفي تعثر العمل العربي المشترك ، وفي جهوده وعجزه عن تجديد فكره ، وربما في تجاهله القديم لحيوية موضوع الديمقراطية ، يحكم تركيزه الشديد على الوحدة ، وبغير أن يحدد المضمون السياسي لدولة الوحدة .

هذه هي - بإجمال شديد - صورة المناخ السياسي العربي في الوقت الراهن ، بما يتضمنه من مشاريع سياسية متصارعة . ولعله من بين الجوانب الإيجابية في هذه الصورة - التي قد تبدو قائمة في مجملها - أن هذه المشاريع السياسية المختلفة ، قد أدركت عجزها عن تغيير المجتمع العربي بالمنطلقات النظرية التي صدرت عنها حتى الآن وبالوسائل التي اتبعتها ، ومن ثم قامت بعملية نقد ذاتي ، هي في رأينا دليل على شجاعة أدبية ورغبة في التطور .

ومن أبرز هذه المحاولات التي قامت بها الحركة الإسلامية مجموعة الدراسات التي أشرف عليها المفكر الكويتي الإسلامي المعروف الدكتور عبد الله النفيسي والتي نشرت في كتاب بعنوان الحركة الإسلامية : أوراق في النقد الذاتي . كما أن بعض أنصار المشروع الماركسي قاموا بمحاولة شبيهة ، من أبرزها كتاب المفكر اللبناني كريم مروة . بالإضافة إلى الندوة الهامة التي عقدها أنصار المشروع القومي عن « ثورة ٢٣ يوليو » والتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالقاهرة . وهذه المحاولات في النقد الذاتي هي الخطوة الأولى نحو إقامة حوار ديمقراطي عربي واسع المدى بين أنصار هذه المشاريع السياسية جميعاً ، من شأنه أن يقرب مرحلة المواجهة المجتمعية الشاملة مع أنصار السلطوية السياسية .

غير أن هذه المواجهة ، لا بد أن يسبقها تحديد واضح لنوع الديمقراطية التي نريدها ، ووسائلنا في تحقيقها .

ثالثاً : أي ديمقراطية عربية نريد ؟

المجتمع المدني في مواجهة الدول السلطوية

لا بد من الاعتراف أنه ليس هناك اتفاق واضح بين المثقفين العرب حول شكل ومضمون الديمقراطية العربية التي نريدها . وإذا كانت مسألة الاتفاق في مجال الفكر السياسي والممارسة

ليست واردة ، وذلك إذا كانت التعددية - بحسب التعريف - تقوم على تعدد الرؤى والمواقف للحياة السياسية ، إلا أن ما قصدنا إليه هو التردد الواضح - حتى بالنسبة لكل مشروع سياسي على حدة - فى الصياغة النهائية لطروحاته ، والتي تجعله بديلا صالحا للسلطوية السياسية المائدة . ولعل السبب الحقيقي فى ذلك ، أن الفكر السياسى العربى يمر فى المرحلة الراهنة بعملية مراجعة نقد ذاتى ، فى الوقت نفسه الذى يجابه - فى الممارسة - الدولة السلطوية بكل ثقلها . ولو نظرنا إلى المشاريع السياسية المتصارعة الآن على الساحة العربية لوجدنا أن هذه الملاحظة تصدق عليها بلا استثناء .

فمشروع الدولة السلطوية ذاته ، الذى يحاول تجديد منطلقاته وممارساته تحت وطأة المعارضة الشديدة له ، ويتأثر ضغوط النظام العالمى عليه ، ليس لديه صورة واضحة للمستقبل . فهو فى المجال الاقتصادى مازال حائرا بين التخطيط المركزى وحرية السوق ، وفى الوقت الذى تتصاعد فيه شعارات « التخصيصية » تقاوم النخبة البيروقراطية فى الحكومة والنخبة التكنوقراطية فى القطاع العام هذا الاتجاه خوفا على مصالحها الطبقية ونفوذها وتحكمها فى عملية اصدار القرار . ومن ناحية أخرى تقاوم هذا الاتجاه نقابات العمال التى تخشى من ضياع مكاسبها النقابية التى حصلت عليها فى العقود الماضية ومن أهمها منع الفصل التعسفى .

أما فى المجال السياسى فقد قعت الدولة السلطوية بادخال تغييرات جزئية لترميم النظام ، وبطريقة التدرج الشديد فى جرعات التعددية ، فى ضوء هيمنة شبه كاملة على مجمل حركة التطور السياسى ، ومن ناحية أخرى نجد المشروع الإسلامى مذبذبا بين اتجاهين : قبول التعددية السياسية ودخول الانتخابات أملا فى اسماح الجماهير صوتهم فى المجالس النيابية ، وسعيا لى السلطة فى الوقت المناسب ، ورفض هذه التعددية المزيفة ، واتباع سبيل العنف والارهاب باستخدام القوة المسلحة لقلب نظام الدولة السلطوية * .

أما المشروع القومى - فى صيغة الناصرية على الأقل - فقد تردد طويلا فى قبول فكرة التعددية السياسية ، بحكم ارتباطه بالصيغة الميثاقية (اشارة الى الميثاق الناصرى الشهير) والتي كانت ترفض فكرة الحزبية والتعددية ، وتتمسك بصيغة تحالف قوى الشعب العاملة . وإذا نظرنا إلى المشروع الماركسى المأزوم ، نجده مشغولا بإعادة صياغة موقفه من المسألة القومية من ناحية ، وبالبحث عن أسباب أزمة اليسار العربى ، وانعزاله الواضح عن الجماهير .

وفى نفس المرحلة تردد المشروع الليبرالى كثيرا وحالة مصر نموذجية فى هذا المجال لو نظرنا إلى حزب الوفد الجديد فى القبول والاعتراف بإنجازات الدولة السلطوية فى مجال التنمية وتوزيع الدخل ، وجعل كل اهتماماته تنصب على موضوعين الانتقام من الماضى وتجريح مجمل ممارسات الدولة السلطوية ، والتركيز التقلدى على الدستورية والتعددية والحريات العامة ، بغير طرح واضح لسياسة اجتماعية بديلة لممارسة الدولة السلطوية .

* تراجع الممارسة السياسية لهذا المشروع فى العقد الأخير فى كل من مصر وتونس ، والجزائر ، والسودان ، والأردن .

فى ظل هذا المناخ تسود البلبلة الفكرية أوساط المتقنين العرب الساعين إلى ديمقراطية عربية جديدة وأصلية ، تقضى إلى غير رجعة على تراث وممارسات الدولة التسلطية .

ولعل أبلغ دليل على مانقول مراجعة أعمال الندوة الرائدة التى عقدها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان « أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى » ، التى انعقدت فى الفترة من ٢٦ - ٣٠ نوفمبر ١٩٨٣ ، ولتى جمعت أبرز المتقنين العرب من كافة الاتجاهات . وهذه الندوة بأبحاثها ومناقشاتها تعد علامة بارزة فى الفكر السياسى المعاصر .

انعقدت الندوة فى قبرص لأن الدولة السلطوية السائدة فى الوطن العربى لم تقبل استضافتها فى أى عاصمة عربية . ودارت فى الندوة حوارات ونقاشات هامة بين ممثلى المشروعات السياسية الإسلامية والليبرالية والقومية .

وإذا حللنا بعمق أبحاثها ومناقشاتها لوجدناها كما أكدنا من قبل - تسجل حالة البلبلة الفكرية السائدة ، المنبعثة من عملية المراجعة والنقد الذاتى ، والحيرة الشديدة فى البحث عن طريق جديد ، يشق اتجاهه من خلال اختراق غلبة السلطوية الكثيفة ، ولكن وفقاً لأى منطلقات وعلى أى أسس ؟ هذا هو السؤال المحورى الذى تعددت الاجابات عليه ، وإن كانت - فى الحقيقة - مازالت اجابات قلقة ، غير محددة .

ونستطيع أن نأخذ مثالا بارزا لهذه الحالة الفكرية ، لو حللنا الدراسة التى قدمها المفكر العربى الماركسى المعروف سمير أمين فى الندوة بعنوان « ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى »^(٨)

لقد تقدم سمير أمين المعروف عالميا بتأصيلاته النظرية فى مجال الماركسية ، وأفكاره المعروفة عن نظرية المركز والأطراف ، والتبعية ، وضرورة فك الارتباط بين العالم الثالث والنظام الرأسمالى العالمى ، لكى يعالج موضوع الديمقراطية فى الوطن العربى وماذا ينبغى أن تكون عليه فى المستقبل ، متحررا تماما من كل أثقاله الايدولوجية ، أنصح التعبير . لدرجة جعلت الباحث التونسى المعروف الطاهر لبيب فى تعليقه على البحث ، يكاد أن يقول هل هذا هو حقاً سمير أمين الذى نعرفه ؟ وكيف ذلك وقد اختلفت من دراسته مصطلحات الامبريالية والبروليتاريا ؟^(٩) .

هذا التعليق الواضح الدلالة يظهر بوضوح نادر العمالية الفكرية الأساسية التى تهيم الآن على مسرح الفكر السياسى العربى : مراجعة جذرية للمواقف ، ونقد ذاتى ، وردود فعل مندهشة أحيانا مما يعتقد أنه تقلب فى المواقف وتراجع عن الاتجاهات التى تم الدفاع عنها طويلا .

لقد كان سمير أمين موقفاً تماماً فى قراءته لتاريخ الفكر السياسى العالمى ، حين تعرض فى القسم الأول من دراسته لأصول المشكلة وتحدث بوضوح منذ البداية عن مفهومين للديمقراطية غير صالحين : المفهوم البرجوازى للغربى ، والمفهوم الاشتراكى فى تطبيقه السوفياتى والصينى .

وتحدث عن الواقع الديمقراطى للمجتمع العربى المعاصر ، وخلص إلى تشخيص سليم فى نظرنا حين قرر « هذا وقد أخذت الحكومات العربية المعاصرة بمبدأ الاعتراف بالمواطن

ذى الحقوق السياسية ومنها أساسا حق الانتخاب فى إطار دستور يحدد قواعد تكوين وممارسة السلطة ، ولكن هذه المبادئ بقيت شكلية غير معمول بها جديا . فلم تعتبر السلطة الحاكمة ولا مختلف طبقات الشعب أن هذه المبادئ مقدمة . فظلت المصاير حبرا على ورق والانتخابات حفلات لتدعيم الحكم . ومنرى أن المجتمعات العربية لم تتقدم بعد فى ممارسة الوسائل التى تعطى مضمونا للنظام الديمقراطى (١٠)

ويضيف :

« أما مبدأ قداسة المجتمع المدنى ، ازاء الدولة فهو مبدأ لايزال مجهولا . ان المجتمع العربى التقليدى يعترف بميادين لاندخل للسلطة فيها . ولكن هذه المبادئ المحترمة هى المحكومة بالدين فقط . »

ونعتقد أن هذه الإشارات الواضحة لشكلية العملية الديمقراطية فى الوطن العربى من جانب وعدم الاعتراف باستقلالية المجتمع المدنى ، فى مواجهة الدولة من جانب آخر ، تعد تشخيصا دقيقا للوضع الراهن .

وان نتعرض لضيق المقام للتفسيرات التاريخية الهامة التى قدمها سمير أمين لأسباب نقص أو غياب الديمقراطية فى المجتمع العربى ، لأننا نريد أن نركز على برنامج الإصلاح الديمقراطى للمجتمع العربى الذى قدمه ، ولذى تم تقديمه من قبل المعلقين على دراسة من أصحاب الاتجاهات السياسية المختلفة وهم : جلال أمين والطاهر لبيب وعادل حسين ، وكمال أبو ديب بالإضافة لمن شاركوا فى المناقشات وهم : بسام الطيبى ، طارق البشرى ، السيد يسين ، جودة عبد الخالق ، عمر الخطيب ، برهان غليون ، رفعت عودة ، ناجى علوش ، ابراهيم سعد الدين ، على الدين هلال ، على أولملى .

وهم كما نرى نخبة تكاد تمثل ألوان الطيف السياسى العربى جميعا ، فى المشرق والمغرب على السواء .

ولكن ماهو برنامج الإصلاح الديمقراطى الذى يقدمه سمير أمين ؟

يتكون البرنامج من سبعة بنود كمايلى ، نقدمها ملخصة :

- أ - ضرورة احترام المصالح الاجتماعية المختلفة لمجموع الفئات المشتركة فى البنيان الاجتماعى الوطنى .
- ب - ضرورة ربط مشكلة الديمقراطية بالمشكلة القومية .
فالشعب العربى لايعانى من الاستقلال الاقتصادى الداخلى والخارجى فقط ، بل يعانى من الاضطهاد كشعب محروم من حقوقه القومية الكاملة بسبب سيطرة الاستعمار على للنظام الرأسمالى العالمى .
- ج - ضرورة ربط الديمقراطية السياسية بالديمقراطية الاجتماعية أى ضرورة تكملة الإصلاحات الأساسية لضمان قدر من المساواة والتضامن الاجتماعى مع مراعاة احتياجات الفاعلية فى آليات الاقتصاد فى المرحلة الراهنة .
- د - ضرورة الأخذ بمبادئ الديمقراطية السياسية الكاملة أى الاعتراف دون تحفظ بحقوق

حرية التنظيم السياسي والتنظيم الاجتماعي (نقابات .. الخ) وحرية الصحافة والنشر .. الخ

٥ - الانقناع بأن السلطة السياسية ينبغي أن تكون ناتج اختيار حر للجماهير من خلال ممارسات سياسية وصحيحة . ولاشك أن احترام هذا المبدأ الأساسي يتنافى مع التمسك بالحزب الواحد واشباهه من الحزب « المهيمن » فالحكم السياسي الديمقراطي هو حكم غير أبدي ينتقل من مجموعة إلى أخرى ومن حزب أو تحالف أحزاب إلى حزب أو تحالف آخر ، ومن فترة إلى فترة أخرى بحسب رغبات الشعب كما يظهر من ناتج ممارساته السياسية .

و - إعادة النظر في نظم الحياة الاجتماعية وخاصة نظام العائلة والعلاقات بين الجنسين وإعادة النظر في مضمون التعليم والثقافة والاعلام بما يقتضيه تطوير المجتمع وازدهار روح المبادرة على جميع المستويات .

هذه هي البنود الرئيسية لبرنامج الإصلاح الديمقراطي الذي اقترحه سمير أمين .

فماذا كانت التعليقات النقدية عليه ؟

أولا انتقده - وهذا متوقع أنصار المشروع الإسلامي وخصوصا في تركيزه على ضرورة تطبيق العلمانية . اعتبر جلال أمين أن سمير أمين لا يحمل أى تعاطف ملحوظ مع فكرة التمسك بالتراث أو أحيائه أو تجديده وقرر بوضوح شديد ، لمست أجد أى سبب مقنع يؤدي إلى الاعتقاد بأن الحكومة الدينية هي بالضرورة أقل ديمقراطية من الحكومة العلمانية^(١١) . ويتقدم جلال أمين أكثر في طريق الدفاع عن المشروع الإسلامي متسائلا « .. لماذا لا يناقش الباحث إمكانية قيام تجربة إسلامية تحاول تحقيق الاستقلال عن النظام الدولي وتستهدف تحقيق ديمقراطية سياسية واجتماعية في الوقت نفسه ؟ »^(١٢)

وهكذا بدأ اليمين بالهجوم على مشروع الإصلاح الديمقراطي الذي اقترحه سمير أمين ، غير أن اليسار مالبث أن وجه إليه سهام النقد أيضا على لسان الطاهر لببيب . فقد اعتبر برنامج المقترح غير مرتبط بمشروع مجتمعي واضح . بالإضافة إلى أنه يمثل مزيجا من الديمقراطية البرجوازية والديمقراطية الشعبية الذي يفترض أن يكون تجاوز للتناقض بينهما ممكنا وسهلا . ثم مالبث أن طرح انتقاداته الأساسية :

« هل أن الصراع الاجتماعي داخل المجتمع يسمح أم لا باحترام المصالح المختلفة ؟ ثم هل أن عدم التضحية بأى منها يعنى بما فى ذلك مصالح الطبقات أو الحكمة ؟ إذا كان المقصود تحالفا طبقيا ، فليكن واضحا مع تحديد أطرافه .

« ثم يشير إلى المعادلة المتحيلة التي تبدو وكأنها حلت فى البرنامج . هل هذه العملية ممكنة مع انتماج المجتمعات العالمية فى النظام الرأسمالى العالمى ؟

ومن ناحية أخرى انتقد الطاهر لببيب المشروع المقترح لأنه لم يشر إلى مشكلة النخبة المؤهلة لقيادة هذا المشروع الذى تحترم فيه كل المصالح .

ويشير أخيرا إلى أن غياب فكرة المشروع المجتمعي تجعل التصور غامضا . ويقرر « إذا كان مايقال حول ضرورة التغيير فى المجتمع العربى قولا مقبولا ، فإن الديمقراطية ليست

بالضرورة ديمقراطية المجتمع الكائن ، وإنما هي ديمقراطية المجتمع الذي يمكن أن يكون .
أن المشروع المجتمعي هنا لازم لتصور الديمقراطية ، وفي رأيه أن مشروع التحرر العربي
من التبعية مشروع قائم ويمتاز بالشمول وباحتمال درجة عالية من المشاركة ، كما أنه
لايتعارض بل يتطلب الدولة القوية . وخلاصة رأيه أن مشروع تحرير المجتمع العربي هو
المشروع الأمثل لتطوير الديمقراطية في الوطن العربي .

فجعت بالاثارة إلى النقد اليميني لمشروع سمير أمين ممثلاً في مداخلة جلال أمين ، وإلى
النقد اليساري ممثلاً في مداخلة الطاهر لبيب ، وهذا لاينفي أن هناك في مداخلات المعسكر
اليمني أفكاراً تستحق التأمل مثل مداخلتى عادل حسين وطارق البشري ، وكذلك الحال في
مداخلات المعسكر اليساري مثل مداخلتى إبراهيم سعد الدين وجودة عبد الخالق .

وقد قدم هذا الباحث على برنامج سمير أمين^(١٢) مجموعة من القضايا الأساسية التي لم
تتل حقها من البحث والدراسة وأهمها :

- المضمون الطبقي للديمقراطية التي ندعو إليها .
- تحديد الطبقة الاجتماعية أو الطبقات التي ستقود عملية التغيير في المجتمع .
- مسألة البديل الإسلامي قبولاً أو رفضاً .

وقد خلصت من واقع تأمل الأبحاث والمناقشات . الا أنه يبدو أننا « نحلم بنموذج
ديمقراطي شامل » يتكون من عناصر أساسية :

- تحقيق الحريات الأساسية للإنسان (مستقاه من النموذج الليبرالي)
- تحقيق العدالة الاجتماعية (مستقاه من النموذج الاشتراكي)
- تحقيق الأصالة الحضارية (مستقاه من النموذج الإسلامي)

وقرر في النهاية « ولعل عظمة التحدى يظهر في أننا نريد اجزاء عناصر من نماذج
مبাসات مختلفة ، مفصولة من سياقاتها التاريخية . ومن ناحية أخرى تتجاهل في مناقشاتنا
طبيعة المرحلة التاريخية . ومن ناحية أخرى تتجاهل في مناقشاتنا طبيعة المرحلة التاريخية
التي نمر بها ، ونوعية الطبقات السائدة الآن في المجتمع العربي » .

وهكذا يكتمل عرضنا لدراسة الحالة التي أردنا منها تقديم عينة من الاجتهادات العربية
لحل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، ممثلة في مشروع الإصلاح الديمقراطي الذي اقترحه
سمير أمين ، ونوع الانتقادات التي وجهت إليه من قبل اليمين واليسار .

وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من قبل ، من أننا حين نناقش قضية الديمقراطية العربية في إطار
النظام العربي الجديد الذي ندعو لإقامته ، فلا بد أن نضع في الاعتبار الصراع الأيديولوجي
للحاد القائم بين المشاريع السياسية العربية المطروحة على الساحة : المشروع السلطوي ،
والمشروع الإسلامي ، والمشروع الليبرالي ، والمشروع القومي ، والمشروع الماركسي .

ويبدو أن ماأشرنا إليه في مناقشتنا لبرنامج سمير أمين يمثل المطالب الأساسية التي يمكن
أن تجمع عليها النخبة العربية في الوقت الراهن ، ونعني تحقيق الحريات الأساسية ، العدالة
الاجتماعية ، والأصالة الحضارية . غير أن هذه لاتصلح أن تكون سوى نقطة بداية ، وتبقى
هناك أسئلة أساسية : كيف نمزج - في إطار تأليفى خلاق - بين هذه العناصر جميعاً ؟ وثانياً

ماهى الطبقة أو الطبقات الاجتماعية العربية التى ستقود عملية التغيير المطلوبة ؟ وثالثا كيف سيتم عملية التغيير وبأى الوسائل ؟

فى ضوء قراءتنا لمجمل التطور السياسى والفكر فى الوطن العربى فى العقود الأخيرة يمكن أن نجيب على هذه الأسئلة بليجاز شديد .

أولا : لا يمكن أن يتم التأليف الخلاق بين هذه العناصر جميعا ، بغير عملية نقد ذاتى جريئة يمارسها أنصار المشاريع السياسية المطروحة على الساحة ، وقد بدأت هذه العملية فعلا ، وإن لم تكن بالعمق الكافى ، ولا بالمدى المطلوب . ومن هنا تبدو الحاجة ملحة إلى تدعيم ممارسة وتقاليد النقد الذاتى على المستوى الفردى والجماعى والمجتمعى . وهذه العملية هى أساس الحوار الذى ينبغى أن يتسع مداه بين أنصار هذه المشاريع السياسية جميعا ،

ومن خلال الحوار ، وفهم الموقف المحدد لأصحاب كل مشروع فى القضايا الأساسية المطروحة ، يمكن أن يتفق على برنامج للحد الأدنى ، يمثل منطلقات ووسائل أنصار هذه المشاريع السياسية فى النضال ضد السلطوية السياسية السائدة فى المجتمع العربى .

أما عن الطبقة أو الطبقات الاجتماعية العربية التى ستقود التغيير ، فيبدو أنه لا مفر من صياغة تحالف طبقى ، يؤمن أعضاؤه أنه من صالح الطبقات الداخلة فيه اتمام عملية التغيير السياسى بطريقة سلمية ، واضعا فى الاعتبار المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية .

وأهم هذه المتغيرات الدولية نشوء نظام عالمى جديد يقوم كما يركز دعااته - على الأهمية القصوى للتعديدية السياسية ، واحترام حقوق الانسان ، والفعالية الاقتصادية فى إدارة شئون الاقتصاد .

ومن هنا ينتظر أن تتصاعد الضغوط من قبل أطراف هذا النظام العالمى الجديد ، على النظام العربى ، حتى يمثل لهذه القيم التى يروج لها ، بأنها أصبحت عالمية ، لدرجة متصبح فى المستقبل هى محكات الحكم على شرعية أى نظام سياسى معاصر .

وتبقى النقطة الثالثة والأخيرة والخاصة بكيفية اتمام عملية التغيير وبأى الوسائل ، ويبدو أن مفتاح الإجابة يكمن فى تقديرنا فى العملية التاريخية التى بدأت تنشط فى الوطن العربى وهى عملية إحياء المجتمع المدنى فى مواجهة للدولة السلطوية .

ويبقى فى النهاية أن نؤكد أن التحدى الذى يواجه الوطن العربى فى هذه المرحلة الحاسمة من تغيير العالم ، يحتاج إلى حشد كل الجهود الفكرية والسياسية ، لصياغة نظام عربى جديد ، قادر على إشباع الحاجات الأساسية المادية والروحية للجماهير العربية العريضة ، فى ظل ادراك واع لأهمية الانحياز بتيار العصر الغالب ، الذى يمثل النظام العالمى الجديد ، والذى لاينبغى أن تترك عملية تشكيل القوى المالية المهيمنة ، والا أصبحنا ضحايا له . ومن هنا أهمية أن تكون هناك مبادرة عربية للإسهام فى تشكيل هذا النظام ، تقوم على أفكار محددة فى مجالات الأمن العالمى والديمقراطية والرخاء .

المراجع والهوامش

- ١ - أثّرنا عدم انتقال الورقة بالمراجع لأنّه لم يكن الغرض هو كتابة دراسة أكاديمية موثقة ، بقدر ما هو تقديم تحليل نقدي لمجمل مسيرة النظام العربي .
- ٢ - لخصت الباحثة الفرنسية اليزابيث بيكلر هذا التطور في دراستها : العسكريون العرب في السياسة : من المؤامرة الثورية إلى الدولة السلطوية في : غسان سلامة محرر وآخرون ، الأمة والدولة والانتماء في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد الشؤون الدولية (إيطاليا) ، جزءان ، ١٩٨٩ ، ٥٢٩ - ٥٥٦ .
- وراجع أيضا برهان غليون في كتابه النقدي : بيان من أجل الديمقراطية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨ .
- ٣ - غسان سلامة وآخرون ، المرجع السابق ، ٦٨١ - ٦٩٦ .
- ٤ - راجع : وإيام زارتمان ، المعارضة كدعماء للدولة ، في غسان سلامة وآخرون ، المرجع السابق ، ٧٥٥ - ٥٨٤ .
- ٥ - انظر : حازم البيلالي ، الدولة الريمية في الوطن العربي ، في غسان سلامة وآخرون ، المرجع السابق ، ٢٧٩ - ٢٩٤ .
- ٦ - انظر على سبيل المثال : لطفى اللخولي ، (محرر) المأزق العربي ، القاهرة : صفحة الحوار القومي ومركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ومنتدى الفكر العربي ، ١٩٨٨ .
- ٧ - انظر : السيد يسين ، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر ، الطبعة الثالثة ، بيروت : دار للتطوير ، ١٩٨٨ .
- ٨ - انظر : سمير أمين ، ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت : ١٩٨٩ ، ٣٠٧ - ٣٢٠ .
- ٩ - راجع : الطاهر لبيب ، تعقيب ٢ ، في أعمال ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ٣٢٥ - ٣٢٧ .
- ١٠ - سمير أمين ، المرجع السابق
- ١١ - راجع جلال أمين ، تعقيب ١ ، أعمال الندوة ، مرجع سابق ، ص ٣٢١
- ١٢ - جلال أمين ، نفس المرجع ، نفس الموضوع
- ١٣ - راجع : السيد يسين في أعمال الندوة ، مرجع سابق ، ٣٣٨ - ٣٣٩ .

الفصل العاشر

التحليل الثقافي لأزمة الخليج

مقدمة

تعتبر أن تطبيق منهج التحليل الثقافي الذي تجاهلناه طويلا في دراسة المجتمع العربي ، هو نقطة البداية في دراسة السلوك السياسي والاجتماعي والاقتصادي كما مورس أثناء أزمة الخليج ، وكذلك في تحليل الآثار التي ترتبت على الحرب ، وذلك على مستوى السلطة والمثقفين والجماهير .

وهذا المنهج يركز على دراسة رؤى العالم السائدة في مجتمع معين ، وعلى تحليل الإدراكات والتصورات والصور النمطية عن النفس وعن الآخرين ، وعلى القيم السائدة ، وعلى نوعية الخطابات السياسية المتصارعة في المجتمع ، مع تركيز خاص على اللغة باعتبارها معبرة برموزها عن الشبكة المعقدة للقيم والمعايير التي تؤثر على السلوك الاجتماعي والسياسي في التحليل النهائي .

وإذا انطلقنا في تطبيق منهج التحليل الثقافي ، ومن واقع دراسة ممارسات السلطة والمثقفين والجماهير في أزمة الخليج ، فإنه يمكننا إثارة عدد من الموضوعات الأساسية التي تستحق البحث والتحليل ، ليس في ندوة واحدة أو عدة ندوات ، بل أنها ينبغي أن تكون على أجندة البحث في مراكز البحوث العربية المتخصصة ، ولدى المثقفين القوميين العرب المعنيين بقضية الوحدة العربية . وهذه الموضوعات تتركز في خمس مشاكل : خطاب المثقفين في مواجهة الأزمة ، مشكلة الأثنا والآخر في العلاقات العربية ، ومنهج التفكير السياسي العربي ، والتحليل الثقافي للقيم السائدة في المجتمع العربي ، والعلاقة بين الوطن العربي والعالم .

أولا : خطاب المثقفين في مواجهة الأزمة

ليس هناك من شك في أن المثقفين العرب كانوا طليعة أمتهم منذ بداية النهضة العربية حتى اليوم . لقد بدأ دورهم التنويري العظيم حين واجهوا السؤال الرئيسي : كيف نقضي على أسباب التخلف العربي ، وكيف نكتسب أدوات التقدم الغربي ؟

وكان ذلك يقتضي القيام بعملية فكرية مزدوجة : تقديم تحليل نقدي لتجربة الغرب من ناحية ، وتشخيص لأسباب التخلف العربي من ناحية أخرى . وقد قام بهذه العملية الفكرية الكبرى مجموعة من الرواد العظام لعل أبرزهم رفاعه رافع الطهطاوى وخير الدين التونسي .

غير أن هذا الدور الفكري البارز ، كان مجرد المقدمة التي أفسحت مكانا أساسيا للمتقنين العرب لكي ينصروا الثورات العربية التي هدفت أولا إلى استخلاص العروبة من براثن الحكم العثماني ، وصويت سهاهما ثانيا للنضال ضد الاستعمار الغربي والهيمنة الأجنبية . وقامت أجيال تلو أجيال من المتقنين العرب في كل أقالم الوطن العربي بالنضال بالقلم والبنديقة معا ، خلال مسيرة نضالية طويلة ، كانوا هم طليعة أمتهم والمنادين بالاستقلال والحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، والأصالة الحضارية .

وها نحن اليوم وفي غمار أزمة الخليج بكل تعقيداتها العالمية والأقليمية والمحلية ، نشهد المتقنين العرب ، يواصلون أداء دورهم ، ولكن في سياق أكثر تعقيدا ، تختلط فيه القومية بالقطرية ، ويتشابك فيه المنهج الثوري في التغيير مع النظرة الإصلاحية ، ويتعقد فيه الدور النقدي التقليدي للمثقف العربي ، نتيجة للقهر السياسي الذي يحد من الحرية الفكرية للمثقف ، وبالاعراء المالي من قبل بعض الأنظمة . وقد أدت كل هذه العوامل إلى انقسام المتقنين العرب انقساما واضحا في تناولهم لأزمة الخليج وفي اتجاهاتهم المعلنة ازاء مختلف السياسات والمواقف والقضايا التي أثارته .

لقد مر وقت كاف على الأزمة ، ظهر فيها وتبلور ما يمكن أن نطلق عليه خطاب المتقنين ، ازاء الأزمة ، الذي يستحق أن نتأمله على حدة ، وذلك بالإضافة إلى خطاب السلطة ، الذي يكشف أيضا عن انقسام واضح بين الأنظمة العربية واتجاهاتها وسلوكها في الأزمة ، والذي ظهر في ثلاثة مواقف متميزة : الانحياز الكامل مع العراق ، والانحياز الكامل مع الكويت ، والموقف الوسيط الذي يحاول انصاره التوازن المتحرك في سياق لا يسمح بطبيعته بانصاف الحلول . ويمكن القول أن خطاب المتقنين العرب في الأزمة ، لو نظرنا إليه باعتباره نصا واحدا - لغرض التحليل - لوجناؤه يتسم بالسمات التالية :

١ - اتخاذ بعض المتقنين سواء ممن أيدوا العراق ، أو ممن وقفوا بجانب الكويت أسلوبا عاطفيا صارخا في الدفاع عن مواقفهم ، يفتقر إلى الحد الأدنى من العقلانية . وكأن شعار الواحد منهم الذي رفعه طول الوقت ، أنصر أخاك ظالما أو مظلوما .

٢ - تطور مواقف بعض المتقنين مع تصاعد الأزمة وبرز تعقيداتها ، ودخول عناصر جديدة إليها . فبعض المتقنين ممن أدانوا غزو الكويت في البداية عادوا لمراجعة موقفهم بعد دخول القوات الأجنبية إلى السعودية ، وأصبحت القضية المحورية بالنسبة لهم هي الكفاح ضد الوجود الأجنبي على الأرض العربية ، باعتبارها هي المشكلة الملحة .

٣ - انطلق معظم خطاب المتقنين العرب من مسلمة مبناها أنك إما أن تكون مع العراق على طول الخط ، أو مع الكويت على طول الخط ، ومثل ذلك تبسيطا مخلا لرؤية الواقع . ذلك أن الأزمة أثارت قضايا سياسية وفكرية واستراتيجية معقدة ، من الصعب للغاية حصرها في خانة الأبيض ، أو في خانة الأسود ، وبالتالي حرم هؤلاء المتقنون أنفسهم من التحليل النقدي للأزمة والذي من شأنه أن يبرز سلبيات وإيجابيات سلوك كل طرف من الأزمة .

٤ - اتسم خطاب المتقنين العرب بكونه خليطا من مناقشة الأساسيات في السياسة العربية (الوحدة العربية مثلا وكيف تتحقق هل بالديمقراطية أم بالقوة العسكرية ، وقضية أولوية هي قضية الوحدة على قضية الديمقراطية) ، وتحليل الآخر وسياساته وأهدافه (وتنعنى موضوعات

الهيمنة الامبريالية ، والتدخل الأجنبي ، ومزاعم النظام العالمي الجديد) ، والنظر إلى الأوضاع الاجتماعية والسياسية الراهنة في الوطن العربي (الحدود المصطنعة التي خلقها الاستعمار ، وهشاشة الدول الخليجية وافقادها لأماسيات الدولة) وأخيرا محاولة النظر للمستقبل ، سواء مستقبل الوطن العربي أو مستقبل المجابهة أو التفاعل بين النظام العربي والنظام العالمي .

٥ - رسمة أخرى تتمثل في التبعية المطلقة لبعض المثقفين لمواقف السلطة ، سواء كانت السلطة العراقية أم السلطة الكويتية أم السلطة السعودية (وينطبق ذلك على تبعية بعضهم للسلطة المصرية أو السورية) . وخطورة هذا الموقف أن يتحول المثقف إلى مجرد مبرر لمواقف السلطة ، وهو لذلك مستعد لتغيير موقفه إذا ما غيرت السلطة موقفها . فالمثقفين الذين أيدوا السلطة العراقية في غزوها للكويت ، ثم في ضمها بعد ذلك للعراق وابتدعوا النظريات المختلفة لتبرير هذا الضم ، سواء في حديثهم عن أولوية الوحدة العربية ولو تم تحقيقها بالقوة العسكرية ، أو في تعرضهم لهشاشة الدولة الكويتية ، أو في إثارتهم لقضية الحق التاريخي ، هم أنفسهم الذين أيدوا العراق في مجادته السلمية ، والتي جوهرها الانسحاب من الكويت . لدى هؤلاء البعض موقف السلطة - أيا كان ومهما تغير - هو الصحيح . ومن ناحية أخرى فالمثقفون الذين أيدوا عملية تحرير الكويت . باعتبارها هي هدف التدخل الأجنبي ، هم أنفسهم الذين صمتوا صمتا مربيا فيما يتعلق بتحول العملية إلى تدمير شامل للقوة العراقية الاقتصادية والاجتماعية ، بما يتجاوز قرارات مجلس الأمن وبغض النظر عن هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على عملية إصدارها . وهم أنفسهم الذين لم يؤيدوا بطريقة واضحة المبادرة العراقية السوفيتية والتي تنص على الانسحاب العراقي من الكويت .

٦ - وتلزمنا الأمانة أن نسجل مواقف المثقفين العرب الذين لم ينساقوا إلى مزلق التبعية للسلطة ، وانما جهرروا بأرائهم ضد اختيارات السلطة كتابية وحديثا وملوكا ، ونشير هنا إلى مواقف بعض المثقفين المصريين والمغاربية والتونسيين وخصوصا في أحزاب المعارضة .

٧ - ولو حط أيضا في بعض الأفطار العربية أن عمق التيار الشعبي المؤيد للعراق ، جرف في طريقه بعض المثقفين الذين لم يتجاسروا على ممارسة التحليل النقدي للأزمة ، بما قد يؤدي إليه من صياغة ونشر أفكار قد تتعارض مع هذا التيار الشعبي .

وهذه الملاحظة تثير مشكلة هامة مفادها هل دور المثقف الانسياق وراء المشاعر الجماهيرية مهما كانت عقلانياتها ، أم دوره محاولة طرح الآراء من منظور نقدي حتى لو خالفت الاتجاهات الشعبية ؟

في تقديرنا أن هذه السمات الأساسية لخطاب المثقفين العرب في مواجهة الأزمة ، تثير مجموعة متنوعة من المشكلات البالغة الأهمية التي تتعلق بدور المثقفين العرب في تطوير وتحديث المجتمع العربي .

● ولعل أبرز هذه المشكلات هي علاقة المثقفين بالسلطة . هذا موضوع تقليدي كثر فيه النقاش والجدل على المستوى العالمي وعلى الصعيد العربي على السواء . غير أنه لو تأملنا مسيرة المثقفين العرب خلال العقود القليلة الماضية . فمن السهل علينا أن نرصد مجموعة من الظواهر البارزة أهمها على الإطلاق وفروع المثقف العربي بين المطرقة والسندان ، ونعني على

وجه التحديد بين الوطأة الشديدة للقمع الميأسي المباشر ، الذى قد يدفعه إلى الصمت ، أو إلى الهجرة ، أو للنضال فى ظل سياق استبدادى تهدر فيه حقوق الإنسان بالكامل وبلا أى ضمانات قانونية ، وبين الاغراء المالى الذى أجادت استثماره بعض النظم العربية ، وخصوصا فى سنوات الحقبة النفطية ، والتي سمحت بشراء عديد من الأقلام ، بصورة مباشرة وغير مباشرة ، مما أثر تأثيرا سلبيا على قيام المثقف العربى بدوره النقدي .

● والمشكلة الثانية هى توزيع المثقفين العرب بين أنصار المنهج الثورى فى تغيير المجتمع العربى ، ودعاة المنهج الاصلاحى . وقد أدت عوامل عديدة عالمية وإقليمية إلى انحسار معسكر دعاة المنهج الثورى ، نتيجة لانهايار التجربة الاشتراكية الشمولية فى الاتحاد السوفيتى وبلاد أوروبا الشرقية ، وللانكساسة الواضحة لمسيرة الخطاب الثورى العربى فى العقود الأخيرة ، سواء فى مجال الاصلاح الداخلى أو فى المواجهة مع اسرائيل العدو التقليدى للأمة العربية .

وفى هذا السياق لكتسب دعاة المنهج الاصلاحى أرضا واسعة ، وانطلقوا للتبشير بأهمية التصالح مع إسرائيل من خلال مفاوضات سلمية ، وفى إطار التهاون مع للنظام العالمى ، وتبنى لغته وخصوصا فى أهمية تبنى الحلول الوسط ، والتخلى عن النضال الثورى أسلوبا للحصول على الحقوق المشروعة . ومن ناحية أخرى الدعوة للمنهج الاصلاحى فى الاطار الداخلى فى كل قطر ، والقبول « بالمنح الديمقراطية » التى يعطيها النظام الميأسى بالتدريج ، ومحاولة العمل الميأسى فى ظل أطر سلطوية وباستخدام الأساليب الديمقراطية المقيدة . أما فى المجال العربى ، فالدعوة هنا تتمثل فى ضرورة التركيز على الحوار والتراضى والاحتواء ، فى مجال العمل العربى المشترك ، وبند كافة الأساليب الثورية التى كانت متبعة منذ عقود مضت ، فيما يتعلق بقضية الوحدة ، وعدالة توزيع الثروة العربية ، والموقف من المعسكر الغربى .

والمشكلة الثالثة هى أسلوب المثقفين العرب فى التعبير عن قناعاتهم وآرائهم . وقد لاحظنا سيطرة العاطفية والخطابية فى خطاب المثقفين إزاء الأزمة ، وندرت التحليلات النقدية الموضوعية مع أهميتها القصوى ، بالإضافة إلى عودة بعضهم مرة أخرى فى تصوير العلاقات مع الغرب باعتبارها حربا صليبية مستمرة .

ومن هنا يمكن القول أن مشكلة المنهج الفكرى الذى يتبناه المثقفون العرب يحتاج إلى تحليل نقدي ، بالإضافة إلى نظرياتهم عن الآخر وخطورة الوقوع فى أسر الصور النمطية القديمة عن الغرب . بعبارة أخرى ضرورة مناقشة كيف نتعامل مع الغرب ، ومن أى منطلق ، هل من منطلق المجابهة المستمرة والصراع ، أو من منطلق التعاون المتكافئ والحوار الفعال ، فى ضوء منهج نقدي يضع يده على أهداف ووسائل ما يطلق عليه « النظام العالمى الجديد » وكيفية مواجهته بفعالية وكفاءة .

والمشكلة الرابعة هى علاقة المثقفين العرب بالجماهير . ونعلم جميعا أن هناك مناقشات تقليدية حول هذه العلاقة ، كما أنه توجد أنماط معروفة وشهيرة . ولعل أبرزها صورة « المثقف المنعزل » عن الجماهير والذى يصوغ أفكاره بعيدا عن نبضها الحى ، أما من باب التعالى الفكرى ، أو بسبب العجز عن التواصل معها ، أو الخوف من مضاعرها الجارفة فى بعض

الأحيان . وهنا أيضا « المتقف العضوى » (بتعبيرات المفكر والمناضل الإيطالى المعروف جرامشنى) الذى يجيد التلاحم مع الجماهير ويعبر عنها .

ان هذه مشكلة بالغة الأهمية ، لما لوحظ فى الحقبة الأخيرة من تغيير بعض المثقفين العرب لمواقفهم الأيديولوجية المعلنة ، وانضمامهم إلى بعض التيارات السياسية التى أصبحت لها « جماهيرية » واضحة فى السنوات الأخيرة ، وأهمها التيار الإسلامى ، لمجرد مجازاة الجماهير .

لقد برزت فى أزمة الخليج قضية علاقة المثقف بالجماهير بصورة واضحة . بكل إيجابياتها وسلبياتها ، بصورة تدعو لدراستها وتحليلها .

ومعنى ذلك كله - إذا صوبنا عيوننا تجاه المستقبل - أن دور المثقفين فى المجتمع العربى يحتاج ، فى ضوء ممارسة المثقفين الفعلية أثناء أزمة الخليج ، إلى حوار نقدى يركز على مجموعة القضايا والمشكلات التى أشرنا إليها ، وأهمها : علاقة المثقفين العرب بالسلطة ، وعلاقتهم بالجماهير ، وأساليبهم فى التعبير عن أنفسهم ، ومناهجهم فى الدعوة إلى التغيير الاجتماعى بين الثورية والاصلاحية ، وتصوراتهم للعلاقة مع الآخر ، ومع النظام العالمى الذى يهيمن عليه الغرب أساسا .

إن هذا الحوار الذى ندعو إليه ، والذي نرجو أن يساهم فيه جبهة المثقفين العرب من كافة الاتجاهات السياسية ، ينبغى أن يصدر عن رغبة أكيدة فى النقد الذاتى ، وقدرة فكرية فى نقد الآخر ، وهدف واضح ومحدد ، هو تأكيد الدور الفاعل للمثقفين العرب فى تطوير المجتمع العربى . فهذه العملية التاريخية الكبرى - كما أثبتت الأحداث فى الماضى والحاضر - مهمة لا يمكن ولا يجوز أن تترك فقط لصانعى القرار من السياسيين المحترفين . لأن صياغة المستقبل العربى ليس من حق أحد أيا كان أن يحتكرها ، بل ينبغى أن نصنعه معا ، حكاما ومثقفين وجماهير ، من خلال النضال السياسى والثقافى الواعى ، وفى سياق تسوده الديمقراطية الحقيقية .

ثانيا : مشكلة الآن والآخر فى العلاقات العربية

ونعنى أساسا المفهوم الذى يقدمه كل نظام سياسى عن نفسه ، وعن الآخرين ، على مستوى السلطة والمثقفين والجماهير . وعادة ما يعطى النظام السياسى عن نفسه صورة بالغة الإيجابية ، تخفى كل السلبيات ، وتبرز ما يراه من إيجابيات ، وفى نفس الوقت - وخصوصا فى فترات الصراع - يقدم صورة بالغة السلبية عن الأطراف الأخرى الداخلة معه فى صراع . ويكفى أن نشير هنا إلى الخطاب السياسى العراقي منذ بداية الأزمة والصورة التى قدمها عن نفسه باعتباره رائد القومية العربية والإسلام والعدالة الاجتماعية والاشتراكية والنضال ضد قوى الاستكبار العالمية ، وفى نفس الوقت الصورة البالغة السلبية التى قدمها للنظام الكويتى ، وللنظم الخليجية عموما ، باعتبارها مجرد محصلة للخطوة الاستعمارية فى تقسيم الوطن العربى ، وبالتالي فهى كيانات هشة وهزيلة من الناحية الاجتماعية والسياسية ، وهى أيضا تابعة للنظام الرأسمالى الأمريكى .

هذه الصورة النمطية للآن وللآخر فى مجال العلاقات العربية لا تقتصر على قادة النظم

السياسية ، وإنما تنتقل - للأسف - وفي غيبة الديمقراطية وحرية التعبير التي تسمح بالنقد والتصحيح ، إلى خطاب المثقفين ، ولذين غالبا - تحت وطأة القهر السياسى العنيف - ما يكونون مثقفين مبررين للسلطة .

وهذه العملية الاجتماعية الواسعة المدى لتزييف الوعي العربى المعاصر ، مردها أساسا إلى غياب المرجعية الأساسية المتفق عليها لتقييم أداء النظم السياسية . ففى ظل سيادة شعارات الثورة والاشتراكية والوحدة فى النظم للرايكاكية غابت غيابا شبة كامل قيمة الديمقراطية واحترام حقوق الانسان . ولذلك لم يكن غريبا أن نجد بعض المثقفين العرب ممن أخذوا صف العراق ، يبررون الغزو العراقى للكويت بأنه مشروع لأنه يتمثل فى تحقيق الهدف العربى الأسمى وهو الوحدة ، حتى لو تمت بالقوة العسكرية ، ولو تحققت بقهر الشعب الكويتى نفسه ! ويتساملون بسخرية ، هل من الممكن للشعب الكويتى أن يتقدم بطريقة ديمقراطية بطلب الوحدة مع العراق ، مع كل ما يرفل فيه من خيرات جليتها الثورة النفطية ؟

ومن هنا لا بد من التشديد فى المرحلة المقبلة على المرجعية الأساسية للحكم على شرعية النظم السياسية وأدائها . ولا بد أن تكون قيم الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الانسان هى القيم الحاكمة فى التقييم ، وتأتى بعد ذلك قيم العدالة الاجتماعية ، والإيمان بتحقيق الوحدة العربية ، والعمل على تحقيقها أيا كانت صورتها .

ونحن فى الواقع نحتاج - من أجل التحليل العلمى لمشكلة الأنا والآخر فى العلاقات العربية - إلى أن ندرس ثلاثة أنواع من الخطابات :

١ - خطاب السلطة : ويتم ذلك من خلال تحليل الوثائق المعلنة الأساسية للنظم السياسية العربية (النساير ، المواقف ، الوثائق الحزبية للأحزاب الحاكمة) وللخطابات السياسية للحكام أيا كانوا ملوكا أم أمراء أم رؤساء جمهوريات ، وأهم من ذلك كله دراسة الممارسات السياسية للنظم بكل تناقضاتها وتغيراتها عبر الزمن ، وخصوصا فى مجال التحالفات الدائمة أو الوقتية ، والتحوليات فيها .

٢ - خطاب المثقفين : ويتم ذلك من خلال قراءة نقدية واعية للنتاج الفكرى العربى المعاصر ، وفق منهجية دقيقة تسمح برسم الخريطة الأساسية الفكرية فى مرحلة أولى ، مع تحديد التغيرات والتقلبات فى المواقف المعلنة للمثقفين فى مرحلة ثانية ، لإبراز ظاهرة ما أطلق عليه محمد عابد الجابرى « الترحال الثقافى » ، ويقصد بها انتقال المثقف العربى من أيديولوجية إلى أيديولوجية أخرى مناقضة ، أحيانا من خلال عملية تدريجية قد تكشف عن نمو وتطور المشروع الفكرى للمثقف ، وهو أمر مشروع ، وأحيانا أخرى من خلال عملية انقلابية فجائية وغير مبررة ، كتحول مثقف ماركسى عريق له تاريخ فى العمل الحزبى الشيوعى إلى مثقف اسلامى متطرف - أو كتحول مثقف قومى عربى إلى مثقف قطرى ينقد القومية العربية وينادى بالانكفاء على المصلحة الوطنية الضيقة . مثال ذلك موقف بعض المثقفين المصريين العربيين عقب حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، ولذين من باب الدفاع عن معاهدة كامب دافيد اندفعوا إلى رفع الشعار السوفىنى « مصر أولا » ، بما يعنيه ذلك أن تذهب العروبة إلى الجحيم ، إذا ما تعارضت مع المصلحة المصرية .

وكذلك ما نشهده الآن من تحولات بعض المثقفين الكويتيين العربيين عقب الغزو العراقي ، واستعادة الكويت ، بما أعلنوه من كفرهم بالعروبة ، وتصريحهم بأنهم يرغبون في أن يكونوا تابعين للولايات المتحدة الأمريكية التي قادت التصدي للغزو العراقي وحررت لهم وطنهم .

٣ - خطاب الجماهير : ونقصد بذلك الإدراكات والتصورات والصور النمطية التي تكونها الجماهير في الوطن العربي عن شعوب البلاد العربية المختلفة . وفي هذا المجال من الأهمية بمكان القيام بدراسات ميدانية مقارنة لمعرفة هذه الإدراكات والصور النمطية .

وقد قمنا ببحث ميداني واسع المدى في إطار مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت حول اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة . وصممت استمارة طبقت في ثلاثة عشر قطرا عربيا ، وقد قام كاتب هذا البحث بتحليل النتائج الخاصة بنظرة الجماهير العربية إلى نفسها وإلى الآخرين .

انظر : السيد يسين ، الشعب العربي ، التفاعل الاجتماعي والصور القوية منفورة في كتاب : إبراهيم ، س ، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٣ ، ١٩٨٥ ، ٢٥٧ - ٢٨٢ .

وهي دراسة رائدة تستحق أن تتابع من خلال استخدام نفس المنهجية ، خصوصا بعد انتهاء حرب الخليج ، بكل ما أحدثته من انقسامات واضحة بين النظم السياسية ، والمثقفين ، والجماهير العربية . وفي هذا المجال من الأهمية بمكان دراسة وتحليل السلوك الجماهيري العربي أثناء الحرب ، وعلى وجه الخصوص بحث ظاهرة التأييد الجماهيري الواسع المدى للخطاب السياسي للرئيس صدام حسين ، وخصوصا جماهير الأردن والجماهير الفلسطينية في الضفة الغربية وغزة ، وفي الجزائر والمغرب وتونس والسودان واليمن ، وبعض قطاعات الجماهير في مصر وموريا .

إن دراسة هذا السلوك الجماهيري ، ستكشف ليس فقط عن توحيد الجماهير مع الشعارات التي رفعها الرئيس صدام حسين ، بغض النظر عن جديته في رفعها ، أو عمله الحقيقي لتحقيقها . وأهمها تحدى الهيمنة الامبريالية الأمريكية ، وتحقيق الوحدة العربية ، وعدالة توزيع الثروة العربية ، واستقلال الارادة العربية . وستكشف الدراسة أيضا عن تبني هذه الجماهير لصور بالغة السلبية عن النظام الكويتي ، والمجتمع الكويتي والشعب الكويتي على وجه الخصوص ، والشعوب الخليجية على وجه العموم .

لقد تم تبني صور نمطية سلبية عن هذه النظم والمجتمعات والشعوب باعتبارها نظاما مصطنعة (من صنع الاستعمار الانجليزى) وهي نظم عميلة للولايات المتحدة الأمريكية ، وأنها مجتمعات مكسكة اتخمتها الثروة التي تضمن بها على التنمية العربية لرفع المستوى الاقتصادي والحياى للجماهير العربية الفقيرة في دول للعسر العربية ، وأنها شعوب كسولة لا تعمل ولا تنتج ، وتعتمد على العملة الأجنبية في كل شيء ، وأنهم كأفراد لا هم لهم إلا التمتع بالمال التظى الحرام ، وإهداره على الملذات في عواصم العالم المختلفة . وفي هذا الاطار تخيب أى صور إيجابية - مهما كانت - من إدراك الجماهير العربية للشعب الكويتي أو الشعوب الخليجية . فالرقائع الثابتة الخاصة بإسهام النظام الكويتي والنظم الخليجية في التنمية العربية

لبلاد العسر ، من خلال المساعدات المباشرة ، والقروض والمنح والاستثمارات ، يتم تجاهلها كليا ، أو حين تثار يعتمد التقليل من أهميتها ، على أساس أنها لا تمثل شيئا كبيرا إذا ما قورنت بالاستثمارات الخليجية في الأقطار الأجنبية ، أو يتم التركيز على سلبيات ملوك التعالي الخليجي في التعامل مع الدول العربية الفقيرة .

وفهم السلوك الجماهيري العربي لا بد أن يوضع في اطار أهم ، أهم سماته سيطرة الاعلام الرسمي في غالبية النظم السياسية العربية ، وغياب الأصوات الأخرى المعارضة ، وبالتالي انفتاح المجال واسعا أمام الأنظمة لتزييف الوعي الجماهيري وفقا لمسايسة اعلامية تابعة لتوجهات النظم السياسية ، وعدم قدرة المواطن العربي العادي على معرفة الحقائق السياسية والاجتماعية والثقافية في الأقطار العربية المختلفة ، نتيجة ضعف أدوات الاتصال المستقلة التي تسمح له بتكوين وجهة نظر موضوعية ، ووقوف الحولجز الجمركية العربية الراسخة أمام المنتجات الفكرية والثقافية العربية (تداول الجرائد العربية والكتب العربية) وقبل ذلك كله قيود الرقابة الصارمة التي تفرض في كثير من الأحيان على هذه المنتجات ، مما يؤدي في النهاية إلى تكون وعي جماهيري مشوه وقاصر .

ان الوعي الجماهيري في اطار الدولة العربية الممتدة يتشكل - إلى حد كبير - تحت تأثير النظم الاعلامية الرسمية ، وإن كان أحيانا يستطيع - بالحدس - أن يقلت من اطار هذا الحصار الاعلامي ، ويعبر عن نفسه بصدى ، وخصوصا في أوقات الأزمات التي تلمس صميم عصب المشاعر القومية العربية ، كما حدث في السلوك الجماهيري العربي أثناء العدوان الثلاثي على مصر بقيادة جمال عبد الناصر عام ١٩٥٦ ، أو كما حدث بالنسبة للسلوك الجماهيري أثناء حرب الخليج ، بالرغم من التفاوت الكبير في السياق التاريخي لكل حرب منهما ، وخصوصا من ناحية سبب الحرب . في الحرب الأولى كان هو قرار تأميم قناة السويس ، والذي كان من الممكن بسهولة للجماهير أن تؤيده باعتباره تعبيراً عن الكرامة الوطنية والرغبة في تحرير الارادة العربية من الهيمنة الأجنبية ، وفي الحرب الثانية كان السبب هو الغزو العراقي للكويت ، والذي كان يمكن - لو لم تتدخل القوات الأجنبية - القياس الدقيق لاتجاهات الجماهير ازاءه - غير أن التدخل الأجنبي هو الذي أثار في المقام الأول الذاكرة السياسية لدى الجماهير ، وخصوصا نضالاتها السابقة المجيدة ضد الاستعمار والهيمنة الأجنبية ، مما جعلها تركز على الوجود الأجنبي والنضال ضده ، وفي نفس الوقت لا تأثير سبب الحرب وهو الغزو العراقي لبلد عربي هو الكويت . وهذه الواقعة بذاتها ، ونعني عنوان قطر عربي ضد قطر عربي آخر ، مهما كانت المبررات ، هي التي أثارت البلبله في صفوف المتقنين والجماهير على السواء .

ثالثا : منهج التفكير السياسي العربي

لا نبالغ إذا قلنا أن التفكير السياسي العربي قد تمحور في العقود الماضية - ربما منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية حتى الآن - حول محورين أساسيين : الأول قضية التجزئة والوحدة ، والثاني قضية الأسالة والمعاصرة .

وقد يبدو أن المحور الأول ينتمي إلى المجال السياسي أساسا ، وأن المحور الثاني ينتمي

إلى المجال الثقافي على وجه الخصوص ، غير أنه من منظور شامل يمكن القول أن السياسى لا يمكن فى أغلب الأحيان فصله عن الثقافى ، ولذلك فهناك تقاطعات عديدة بينهما ، وتفاعل متبادل .

لقد دفعت حرب الخليج قضية التجزئة والوحدة مرة أخرى إلى مقدمة الاهتمامات العربية . فقد أدى الغزو العراقى للكويت ، والذى تدرج النظام العراقى فى تقديم أسبابه من أول الحقوق التاريخية للعراق فى الكويت ، وما يتضمنه ذلك من رفض الحدود المصطنعة التى فرضها الاستعمار ، إلى أنه يعتبر فى الواقع تحقيقاً لحلم الوحدة العربية ، ومن هنا فقد قدم قرار ضم الكويت إلى العراق واعتبارها المحافظة للتاسعة عشر ، على هذه الأرضية .

ولم نعدم مثقفين قوميين عربيين انطلقوا لتبرير الغزو العراقى ، على أساس أولوية تحقيق هدف الوحدة العربية ، على غيره من الأهداف . فالديمقراطية يمكن أن تؤجل ، والاشتراكية يمكن أن تجمد ، غير أن تحقيق الوحدة ينبغى أن يتحقق ولو باستخدام القوة العسكرية ، حتى ولو تم ذلك بقهر الشعب الذى يرداد الوحدة معه ! وقد سبقت فى هذه النظريات الخبرة الأوروبية فى تحقيق الوحدة السياسية فى القرن للتاسع عشر ، ولمع اسم بسمارك محقق الوحدة الألمانية بالقوة العسكرية باعتباره أحد المراجع الرئيسية للتى يحال إليها فى تنظير تحقيق الوحدة العربية بالقوة العسكرية .

والواقع أن الجدل الدائر بين فكر التجزئة وفكر الوحدة لم ينقطع أبداً طوال العقود الماضية .

وإذا درمنا خطاب التجزئة لوجدناه يدافع عنها على أساس الأمر الواقع ، ويهدف إلى ترسيخها ، انطلاقاً من التركيز على أولوية المصالح الوطنية الضيقة ، مما يؤدى إلى مصادرة أى إمكانية لتحقيق الوحدة فى المستقبل .

أما خطاب الوحدة - وخصوصاً فى صورته المثالية - فهو ينطلق فى كثير من الأحيان من التفرد فوق الواقع ، مما يدفعه إلى تجاهل الخصوصيات الثقافية والاجتماعية فى الوطن العربى . والصورة المثالية التى يقدمها لنا هذا الخطاب ، هى صورة أمة عربية واحدة كانت موحدة طوال عهدها ، غير أن الاستعمار الحديث هو الذى جزأها إلى دول ودويلات (وهذه نظرة لا تاريخية فى الواقع) ، وهذه الأمة تشترك فى الدين والتراث واللغة والثقافة الواحدة ، وهى أمة محتجاسة ، لا ينقصها سوى صدور الإرادة السياسية لاستعادة وحدتها المفقودة .

وهذا الخطاب المثالى الذى ساد فى الأربعينات والخمسينات والستينات ، تجاهل عديداً من الظواهر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فقد تجاهل أولاً مشكلة الأقليات والجماعات الأثنية المختلفة فى الوطن العربى ، ولم يتصد لعلاج قضية الانتماء الوطنى والقومى لهذه الأقليات والجماعات الأثنية (الأكراد والشيعية فى العراق ، المارونيين فى لبنان ، البربر فى الجزائر ، المسيحيين فى جنوب السودان ، على سبيل المثال) .

وقد أدى هذا التجاهل إلى التخطيط الشديد فى تعامل ممثلى الفكر القومى العربى الذين استلموا السلطة فى عدد من البلاد العربية مع هذه الحقائق . وتراوحت وسائلهم بين استخدام القمع السياسى المباشر أو القمع الثقافى ، وبين الاعتراف بحق بعض هذه الجماعات فى الحكم

الذاتى ، كما حدث فى العراق والسودان ، وإن كانت هاتان التجربتان قد انتكمتا للأسف لأسباب متعددة ، لا مجال للخوض فيها .

غير أنه يمكن القول أن هناك غيابا واضحا لنظرية متكاملة فى الفكر القومى العربى فيما يتعلق بهذه المشكلة .

وقد تم أيضا - فى إطار الخطاب المثالى - تجاهل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية السائدة فى الوطن العربى ، وأهمها التفاوت الشديد فى مستوى التطور الاجتماعى والاقتصادى فى الأقطار العربية . ولو اعتمدنا على مقياس البداوة - التحضر ، لوجدنا مجتمعات عربية لم تكد تخرج بعد من طور البداوة ، فى حين نجد مجتمعات عربية أخرى قطعت أشواطا بعيدة فى مجال التحضر .

ومن ناحية أخرى تم تجاهل عدد من الحقائق السياسية الهامة ، وأهمها تفاوت أسس شرعية النظم السياسية العربية القائمة . فبعض هذه النظم تحكمها عائلات تسندها شرعية تاريخية مستمرة ، تتمثل فى استمرار حكم عائلة ما فى الحكم قرونا متصلة ، كما هو الحال بالنسبة لعائلة الصباح فى الكويت ، وبعضها يستند إلى شرعية تاريخية دينية ، هى خليط من السيطرة على المجتمع بالقوة ، والاستناد إلى مذهب دينى مسيطر كالهوانية ، كما هو الحال فى السعودية . وهناك نظم ملكية تسند شرعيتها من تولى أسرة ما الحكم الملكى الوراثى كالنظام المغربى ، والنظام الأردنى . وهناك نظم ميسامية تقوم شرعيتها على الانقلاب والثورة كالنظم المصرية والعراقية والسورية واللبنانية . وهناك نظم جمهورية تقوم شرعيتها على تحقيق الاستقلال الوطنى سواء بالثورة كما هو الحال فى الجزائر ، أو بالتفاوض كما هو الحال فى تونس .

هذه الخريطة المعقدة للنظم السياسية العربية تجاهلها - إلى حد كبير - الخطاب المثالى للوحدة العربية ، وذلك فى سعيه الدائب لتحقيق الوحدة ، حتى ولو كان ذلك بالقفز على الواقع . غير أن هذا الخطاب المثالى تراجع فى العقدين الأخيرين لحساب خطاب قومى واقعى ، تبلور من خلال ممارسة النقد والنقد الذاتى ، بعدما أظهرت الممارسة العملية أن تجاهل الواقع والقفز فوق المراحل ، كانت نتيجته الوحيدة هى الاخفاق والفشل .

وهذا الخطاب الواقعى يتخذ صورتين أساسيتين :

الصورة الأولى وتتمثل فى ضرورة تحقيق الوحدة العربية ، وليس بالضرورة فى صورة الوحدة الانتمائية ، من خلال السعى الواقعى لتحقيق ذلك ، وضما فى الاعتبار كل الظواهر السائدة فى الوطن العربى ، والتي أشرنا إليها من قبل ، ومخله إلى ذلك التذليل من خلال البحث العلمى المتعمق على خطورة التجزئة على المستقبل العربى .

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن خير من يمثل هذه الصورة البارزة للخطاب القومى الواقعى هو الجهود الرائدة لمركز دراسات الوحدة العربية ، والذي انطلق لخدمة أهداف الأمة وفق خطة بحثية جسورة ، شارك فى وضعها وتنفيذها نخبة من أبرز المتفكرين والباحثين العرب .

ويرجع الفضل لهذا المركز فى بحوثه ودراساته ومؤتمراته ، إلى نشر الوعي العلمى

النقدى بضرورة اتمام الوحدة العربية ، وتحقيق التفاعل الفكرى الخلاق بين مثقلى الشرق ومثقلى المغرب . هذه هى الصورة الأولى للخطاب القومى الواقعى ، والذى يتبناه فى الواقع المثقفون العرب فى غالبيتهم ، والذى يمثل المدخل السياسى للوحدة .

أما الصورة الثانية من صور الخطاب القومى الواقعى ، فقد تبنته الأنظمة السياسية العربية ، والتى أثرت فى الدخول من خلال المدخل الاقتصادى . ومن هنا يمكن أن نفهم ظهور وانتشار صيغة مجالس التعاون الاقليمية والتى بدأت بمجلس التعاون الخليجى ، وتبناها بعد ذلك بسنوات مجلس التعاون العربى ، والاتحاد المغارى .

ويمكن القول أن حرب الخليج بكل ما أحدثته من انقسامات بين النظم السياسية العربية ، وحتى بين الدول الأعضاء فى نفس المجلس ، كحالة مجلس التعاون العربى الذى وقفت فيه العراق والأردن واليمن فى جانب ، ومصر فى جانب آخر ، هذه الحرب بكل ما تضمنتها من صراعات وقضايا ومشكلات ، تدعونا إلى إعادة النظر فى منهج التفكير السياسى العربى ، وخاصة فيما يتعلق بمحور التجزئة والوحدة .

رابعاً : التحليل الثقافى للقيم السائدة فى المجتمع العربى

تتصارع القيم وتعدد فى المجتمع العربى ، ونتيجة للصراع السياسى العنيف الذى مارسه الجماعات السياسية المتنافسة فى اطار المجتمع العربى فى الأربعين عاما الماضية ، تم اعلاء بعض القيم على حساب قيم أساسية أخرى .

لقد رفعت - فى النظم الراديكالية العربية - شعارات الثورة والاشتراكية والوحدة (على اختلاف فى ترتيبها حسب الظروف والأحوال) ، على حساب قيمة الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الانسان .

كما رفعت - ضد هذه القيم وفى مواجهتها - فى النظم المحافظة العربية شعارات الاسلام وبغير تحديد واضح لمضمونه ، وفى لختلاف فى ممارسته ، بين منتهى الانغلاق والجمود كما هو الحال فى السعودية ، ومحاولات اصفاء صبغة عصرية على الممارسات الإسلامية ، كما تدعو لذلك بعض الحركات الإسلامية فى دول عربية شتى .

وقد أثر هذا الصراع القيمى على موضوع الوحدة العربية تأثيراً حاسماً ، وكان سلبياً للأسف فى كثير من الأحيان .

لقد وصل الصراع إلى حد أن الدول التى ترفع شعار الإسلام ، نادت بمسقط القومية العربية ، باعتبارها أيديولوجية غريبة مستوردة ومن ناحية أخرى أدى الصراع بالمفكرين القوميين إلى تجاهل دور الدين فى المجتمع ، بحكم نزعتهم العلمانية ، إلى أن فوجئوا بصعود التيار الإسلامى فى الوطن العربى ، ومن ثم اضطروا إلى مراجعة موقفهم من الدين ، ومسعوا إلى بناء الجسور مع ممثلى الفكر الإسلامى فى حوار ما زال مستمرا ، لبحث رفع التناقض بين العروبة والإسلام .

وقد أظهرت حرب الخليج هذا التفاعل والصراع بين العروبة والإسلام بصورة جلية واضحة . فالرئيس العراقي صدام حسين - فى محاولة منه لكسب جماهير المسلمين إلى صفه -

تبنى في خطابه السياسى رموزا ولغة إسلامية واضحة . بدأت بقرار جمهورى بنقش عبارة الله أكبر على العلم العراقى ، وانتهت بمبادرة اللغة الدينية فى خطاباته السياسية الحافلة بالآيات القرآنية والصور الإسلامية .

ومن ناحية أخرى جرفت الجماعات الإسلامية المشاعر القومية العربية الحادة للجماهير ، فدخلت فى صفوفها رافعة شعاراتها .

وقد قصر أحد الكتاب العرب هذا الخلط فى الأوراق بأنه يبدو حتى الآن أن الخيار العربى والخيار الإسلامى - فى التفسير المعزمت - يعنى أن أحدهما خيار يلغى الآخر ، وهذا يعنى أن نقطة الوسط أو نقطة التوازن فى مفهوم التعاون بينهما مقفودة ، اللهم إلا عندما تشدد الأزمات ، وتضيق الأرض بما رحبت ، فيصبح العربى إسلاميا ، والإسلامى عربويا ، ويلتقيان لمصلحة ينتهى اثناهما عند تحقيقها أو عدم تحقيقها ، وتعود صراعاتهما من حيث بدأت أول مرة .

إن هذا الصراع حول الذاتية العربية ، ومحاولة تسييد التوجه العربى أو الإسلامى يحتاج ليس فقط إلى تحليل متعمق ، وإنما إلى حوار حى وخلق بين مختلف الفصائل السياسية العربية ، وخصوصا فى ضوء صعود وهبوط التيارات السياسية العربية المختلفة فى الحقبة الأخيرة ، (التيار القومى والتيار الماركسى والتيار الليبرالى والتيار الإسلامى) .

خامسا : مشروع الوحدة العربية : العرب والعالم

لا يمكن الحديث عن مستقبل الوحدة العربية - أيا كانت صورتها - بغير تحديد العلاقة بين الوطن العربى والعالم .

وفى هذا المجال هناك قيم وتصورات متباينة عن العالم فى الوطن العربى ، تحتاج إلى تحليل نقدى .

لدينا أولا نظرية المؤامرة العالمية الامبريالية التى تهدف إلى منع تحقيق مشروع الوحدة العربية .

والحقيقة أنه لولا تضخيم أنصار هذه النظرية من صورة العالم الامبريالى وقدراته الخارقة ، على حساب القدرات الفاعلة فى الوطن العربى ، لكنا قبلنا النظرية ، على أساس أن هناك فعلا حقائق تاريخية ، تكشف عن وجود مخططات تتجدد كل حقبة تاريخية لمنع تحقيق الوحدة العربية .

غير أن المبالغة فىلقاء مسئولية فشلنا فى تحقيق الوحدة العربية على عاتق العالم الاستعمارى ، فيه - على سبيل القطع - محاولة لتبرئة ساحة للنخب الحاكمة العربية من مسئولية الفضل والاختفاق .

فمع تسليمنا أن للدول الغربية المتقدمة خططها فى الهيمنة على مقدرات العالم الثالث عموما ، والعالم العربى خصوصا ، فإن السؤال الأهم : ماذا فعلنا نحن لمواجهة هذه الخطة ؟ وأين هى خطة التحرر القومية العربية الواقعية والمتسقة ، والواضحة الأهداف ، والمحددة الوسائل لمواجهة بخطة الهيمنة ؟

هذا هو السؤال الذى ينبغي أن نثيره بكل ما نمتلك من شجاعة أدبية ، وقرة على النقد والنقد الذاتى . وهذا النقد لا ينبغي أن ينصب فقط على عائق الحكام العرب ، بل لا بد له - ان كنا موضوعيين حقا - أن يطل للمثقفين العرب وأيضا الجماهير العربية .

ان خطة شاملة للتحرر العربى لا يمكن أن يتفرد بوضعها مجموعة من الحكام العرب المستبدين الذين ترمسوا باحتكار عملية إصدار القرار ، والذين جلبوا على الأمة العربية الكوارث ، باستدراجها إلى حروب لم يتم الاستعداد لها ، ولم تستشر نخبة المثقفين فى تحديد أهدافها وتعيين وسائلها ، واختيار توقيتها ، ولم تعبء الجماهير تحسبا لها واستعدادا لخوضها ، ومشاركة إيجابية فى أحداثها .

ان هذه الخطة لا بد أن تكون محصلة حوار واسع المدى ، تشترك فيه كافة الفصائل والتيارات السياسية ، ليس للتوصل إلى إجماع قومى ، مما قد يكون مسألة صعبة ، بحكم تنوع واختلاف المنطلقات الأيديولوجية لكل تيار ، بين هؤلاء الذين يرون أن الإسلام هو الحل ، وأولئك الذين يرون أن العدالة الاجتماعية هى المنخل حتى لو تمت فى سياق استبدادى ، وأخيرا الذين لا يرون بدلا عن الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان .

ولكن الغرض من الحوار أن يكون منخلا لصياغة توجهات عامة متفق عليها ، وأهمها فيما يتعلق بعلاقة الوطن العربى بالخارج ، وهل تكون من خلال منطق الصراع الدائم والمواجهة المستمرة ، والذى يفخذه استخدام الرموز التاريخية التى تبرره ، مثلاً وصف التدخل الأجنبى فى أزمة الخليج ، بأنه حرب صليبية جديدة ، لا تواجه إلا بإعلان الجهاد الإسلامى ، أم تكون من خلال منطق ضرورة التفاعل مع العالم من خلال نظرية الاعتماد المتبادل ، والتى لا تعنى بالضرورة التبعية للنظام الرأسمالى العالمى . على العكس يمكن - فى حدود هذا المنظور - مواصلة الصراع ضد قوى الهيمنة الأجنبية ، ولكن بشرط إعداد المجتمع العربى إعدادا عسريا ، فيما يتعلق بالقضاء على التراث الاستبدادى الراسخ وتحديث نظمته السياسية ، والاعتماد على الديمقراطية ، وكذلك فيما يتعلق باللغة التى تخاطب بها العالم ، والتى لا يمكن أن تقبل لو كانت مبنية على الأوهام أو الخرافات ، وأيضا بضرورة الاعتماد على العلم والتكنولوجيا فى تحقيق التقدم .

ومما هو جدير بالتأمل أيضا أن هناك دعوات تتبع من منطلقات أيديولوجية متعارضة تدعو لقطع العلاقات مع العالم ، الأولى تنطلق من قراءة متزمنة للإسلام ترى أن لدينا الحل لكل مشكلة ، ولسنا فى حاجة إلى « استيراد » أى أفكار من الغرب ، الذى ينعى غالبا بأنه صليبي وكافر ، والثانية تنطلق - ويا للتناقض - من قراءة متزمنة للماركسية تدعو إلى قطع العلاقات مع النظام الرأسمالى العالمى ، فى سبيل تحقيق التنمية المستقلة .

وهكذا يظهر بجلاء أن اختلاط هذه الصور عن العالم ، والجلل الأيديولوجى المساند فى الوطن العربى ، حول علاقتنا بالعالم وكيف تكون ، وثيق الصلة بأى تصور مستقبلى عن الوحدة العربية وإمكانية تحقيقها .

ان تحديد العلاقة بين العرب والعالم ، موضوع يستحق أن نقف أمامه بالدراسة والتحليل طويلا ، وخصوصا فى ظل ظهور ما يطلق عليه النظام العالمى الجديد .

سادسا : البعد الإعلامى فى حرب الخليج : احتكار الصورة واغتصاب اللغة !

على غير توقع ، وبغير تخطيط مسبق ، كشفت حرب الخليج فى بعدها الإعلامى بشكل بارز ، القسمة الرئيسية للمجتمع العالمى المعاصر ، التى تشكلت بتأثير الثورة التكنولوجية فى مجال الاتصال . ان المجتمع المعاصر - خصوصا فى الدول المتقدمة - يصفه بعض علماء الاجتماع بأنه « مجتمع الفرجة » ، ويعنون بذلك أن « الصورة » التى تنتقلها أجهزة التلفزيون عبر الأقمار الصناعية ، حلت محل « الكلمة » ، وأصبحت هى التى تشكل الاتجاهات ، وتصوغ القيم ، وتوجه السلوك لملايين المتفرجين ، الذين يقعون فى ملبية تامة لكى يتلقوا آلاف الرسائل الاعلامية المتنوعة ، من نشرات أخبارية ، تغطى الوقائع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى تحدث فى العالم ، إلى الاعلانات التى صممت لكى يتحول الانسان إلى حيوان مستهلك يلهث للحصول على السلع البراقة التى تتفنن الاعلانات فى عرضها ، بالإضافة إلى المسلسلات التلفزيونية التى تأسر مخيلة المشاهدين من مختلف البلاد والذين ينتمون إلى ثقافات متنوعة كمسلسلات « دالاس » و « داينستى » وغيرها .

وأثارت حرب الخليج أيضا أزمة العالم الثالث فى مجال الاعلام والاتصال . فمضى فترة أحس بعض المثقفين النخبين - نتيجة سيادة ثقافة الصورة على غيرها من الثقافات - خطورة أن يصبح سكان العالم الثالث مجرد مستقبلين للصور الواردة إليهم من مراكز الهيمنة الإعلامية العالمية ، التى تسيطر على كل وكالات الأنباء العالمية ، وتغطى - من بين ما تغطى - أحداث العالم الثالث من وجهة نظرها ، وتشوه صورة شعوب هذا العالم ومجتمعاته من خلال منهج خبرى انتقالي ، لا يركز إلا على الجوانب السلبية كالمجاعات والفيضانات والكوارث ، وظواهر عدم الاستقرار السياسى ، والانتقالات العسكرية ، والحروب الأهلية ، مما يظهر سكان هذا العالم وكأنهم مجموعة من الهمج والبرابرة ، الذين يرسفون فى أغلال التخلف ، ليس بسبب النهب الاستعماري لبلادهم ، وإنما نتيجة لازمة لغلبتهم الموروث وكسلهم ، وعجزهم عن المبادرة فى أى ميدان .

ومن هنا تصاعدت الدعوات لانشاء نظام اعلامى عالمى جديد ، بضمن التوازن فى عملية الاعلام ، ويتيح لهذه الدول بأن تعبر عن نفسها بطريقة أكثر موضوعية ، حتى لا يصبح شعار « حرية تدفق المعلومات » ، يعنى أن تتدفق المعلومات فقط من المراكز المهيمنة إلى الأطراف .

ومن ناحية أخرى كشفت الحرب ، عن أن مجتمعاتنا المعاصرة عن أن تعكس صورتها عبر « الصورة » لم تجد أمامها سوى « الكلمة » تعبر بها عن مواقفها ، هذه الكلمة التى تنتقلها أحيانا - وحسب ارادتها - وسائل الاعلام الغربية . غير أن هذه « الكلمة » - كما أثبتت الممارسة فى حرب الخليج - كلمة عاجزة ، بدائية ، ومتخلفة ، لأنها صنعت بعد « اغتصاب » عنيف للغة العربية ، فظهرت وكأنها تعبير ساذج لشعوب لا تفرق بين الحقيقة والحلم ، ولا بين الأسطورة والواقع ، شعوب تعتقد أن « الكلمة » بذاتها ان افطلت أو نطقت أو أذيعت فى خطاب سياسى أو بيان عسكرى يمكن أن تحمل محل « الفعل » ، بل هى « الفعل » ذاته ١ . ويكشف عن ذلك الخطاب السياسى البائس للقيادة العراقية ، والبيانات العسكرية المتهافنة التى صدرت أثناء الحرب .

وهكذا وقع المشاهد سواء فى الدول الغربية ذاتها أو فى الدول العربية نفسها ، بين مطرقة

الاعلام الغربى الذى كان رمزه البارز محطة س . ن . ن . الأمريكية التى احتكرت الاعلام عن الحرب أربعاً وعشرين ساعة فى اليوم ، وبين سندان « الكلمة » العربية العاجزة والمتخلفة ، والتى أخفقت فى مخاطبة للعالم باللغة العصرية التى يمكن أن تنفذ إلى عقول الناس ، أو حتى تؤثر فى وجدانهم .

احتكار الصورة فى الاعلام الغربى

لا شك أن « الصورة » احتكرت للمسرح تماماً فى الاعلام عن الحرب ، فى سياق سيطر عليه التعتيم الاعلامى الكامل من قبل قيادة القوت المتحالفة ، بحيث أصبح مئات الصحفيين أسرى فى مقر القيادة لا عمل لهم ، ولا يسمح إلا لمجموعات صغيرة أن تنتقل تحت حراسة عسكرية مشددة للقيام بواجباتهم الصحفية المفيدة . وقد كشف عن الوهم الغربى الخاص بحرية تدفق المعلومات ، استطلاع للرأى نشر فى جريدة « الموند » يكشف عن قلق الاعلاميين الغربيين وتساؤلاتهم عن شروط ممارسة مهنتهم ، واتخاذهم مهادن فى المواجهة بين الدعايات ، مما أدى إلى فقدان مصداقيتهم تجاه الجمهور . وقد أوردت « الموند » نتيجة استطلاع الرأى الذى وجه إلى عينة من الصحفيين ، وجاء فيها أن : ٦١ ٪ من الصحفيين يملون أنفسهم غير راضين عن عمل وسائل الاتصال فيما يتعلق بالحرب ، وأن ٨٤ ٪ يشعرون أنهم كانوا أدوات بيد السلطات العسكرية ، وأن ٥٣ ٪ يعتقدون أن الثقة التى يوليها لهم الجمهور سوف تنخفض بعد هذه الحرب .

والواقع أن الاعلام الأمريكى - فى تغطيته لأخبار الحرب - طبق ببراعة منقطعة النظير النظرية الاعلامية الأمريكية السائدة ، والتى تقوم على - شعار أساسى مفاده « رؤىة كل شىء » ، حالاً ، وفى كل مكان » .

ويعرف تماماً الذين عاشوا فى الولايات المتحدة الأمريكية الإيقاع اللاهث لنشرات الأخبار الأمريكية سواء فى تغطيتها للأحداث الداخلية أو الخارجية . فالنشرات تعزفه بولبل من الصواريخ والقنابل الاعلامية سواء عن حريق كبير نشأ فى مدينة ما ، أو فيضان ، أو جريمة بشعة ، بطريقة تقدم له الوقائع فى لحظتها ، وبصورة مجزأة ، بحيث لا يستطيع المشاهد أن يستخلص أى معنى كلى مما يراه . وكيف ذلك وهو محاصر كل دقيقة بأخبار جديدة ، وبوقائع من هنا وهناك ، بصورة تؤدى إلى تشتيت مجاله الادراكى ، وعدم اعطائه الفرصة للهنوء والتأمل ، لكى يحدد لماذا حدث ما حدث ، وما هى الأسباب العميقة وراءه .

فى ضوء هذه النظرية تمت التغطية الاعلامية لحرب الخليج ، والتى روج لها - وكأنها سلعة من السلع - بأنها ستكون « تكنولوجية » و « نظيفة » و « سريعة حاسمة » .

وبالرغم من أن الاعلام الأمريكى قام بدوره كاملاً قبيل اعلان الحرب وعند اشتداد الأزمة ، فى إثارة شهية المشاهدين ، بالحديث عن الأسلحة المتطورة « الذكية » و « القاتلة » فى سياق يمجّد استخدام القوة ، وإيادة قوات « العدو » إلا أن « الحقائق » التى يعرضها هذا الاعلام الذى استعار سرعة الصواريخ الخاطفة ، كانت قليلة ونادرة ، ولم تنح للمشاهد أبداً ، أن يعرف حقيقة الصراع : أسبابه ، وتطورات ، والمواقف الحقيقية لنيّات وأهداف كل طرف ، الكامنة أو المعلنة .

لقد شاهدنا جميعا على شاشة التلفزيون صواريخ تطلق ولا ندرى من أى مكان تحديدا ، ونذهب فى الفضاء ولا نرى أين سقطت ، وأهم من ذلك لا نعرف ما هو الدمار الذى أحدثته ، و وراء الومضات البراقة للصواريخ التى تنطلق ، بكل ما يحيط بذلك من تكنولوجيا فائقة الحداثة ، لا ندرك أن أهداف هذه الصواريخ كانت أطفالا ونساء وشيوخا من المدنيين ، تشتعل بيوتهم ، ويلقون مصرعهم فى لحظات . هذا الجانب الإنساني يحرص الاعلام الأمريكى على تغييبه ، فتبدو الحرب - كما عبرت عالمة النفس اللبنانية منى فياض - كما لو كانت لعبة ، أترى ، كبيرة للمشاهدين .

ولعل ما يعكس سيادة هذه النظرية وآثارها فى خلق الوعى الزائف بالحرب ، والنظيفة ، والمريعة ، التى لا توجه صواريخها إلا إلى الأهداف العسكرية ، ما أذاعه « بيتر أرنت » منبر محطة م . ن . ن الأمريكية الذى بقى بمفرده فى بغداد ، من صور لعشرات المدنيين من قتلى ملجأ العامرية ، قد أدى إلى صدمة للمشاهدين فى العالم ، فقد أدركوا للمرة الأولى منذ اندلاع الحرب ، أنها أدت إلى مصرع عشرات الألوف من المدنيين ، الذين غابت صور موتهم البشعة ، فى إطار التعتيم الاعلامى ، والتجهيل الاتصالى المقصود .

هكذا استطاع الاعلام الأمريكى ، بحكم احتكاره للصورة ، وهيمته على نظام الاعلام العالمى ، أن يعطى للحرب صورة مشوهة ، هى أقرب للوهم منه إلى الحقيقة .

اغتصاب اللغة فى الخطاب السياسى العربى

ولا يكمل عرضنا للبعد الاعلامى فى حرب الخليج بغير تعرضنا لعملية اغتصاب اللغة بواسطة الطرف الآخر فى الصراع وهو العراق .

لقد اتهمت اللغة العربية من قبل ، بواسطة بعض العلماء الاجتماعيين الصهيونيين ، بأنها بما تحفل به من ألفاظ مجنعة ، وميل إلى استخدام الاستعارات والكنايات ، هى أحد أسباب الصراع العربى الإسرائيلى وذلك لأنها تغرى مستخدميها بالإيقال فى الحكم على حساب الحقيقة ، وتجعلهم يهربون من مواجهة الواقع ، فينغمسون فى الخيال .

والحقيقة أن هذه تهمة باطلة . فاللغة العربية - كغيرها من اللغات - تحفل بلغات مختلفة ان صح التعبير ، فلننظر إلى اللغة العنصرية لليكودية القبيحة ، التى تصور الشعب الفلسطينى وكأنه شعب لقيط لا أصل له ولا أرض ، وهو بالتالى لا حق له فى العيش إلى جوار الدولة الإسرائيلىة التوسعية التى ينبغى أن تكون دولة يهودية نقية . وبالتالى يباح قتل الفلسطينيين بدون محاكمة ، بل وتستصدر أحكام من المحاكم لنصف بيوت من يشتبه فى أنهم يكافحون ضد الاستعمار الإسرائيلى .

هل يمكن بناء على هذه « اللغة العنصرية » اتهام اللغة العبرية ذاتها أنها متخلفة ؟ لا يمكن ذلك ، لأن هناك جماعات إسرائيلىة تستخدم لغة عبرية مختلفة ، وتدعو إلى ضرورة الاعتراف للشعب الفلسطينى بحقوقه المشروعة ، وتدين كل صور التمسف الإسرائيلى .

وإذا نظرنا إلى فرنسا ، التى تعد مثالا للحرية والديمقراطية ، فهل يمكن اتهام اللغة الفرنسية ، لأن « لوبين » الزعيم السياسى الفرنسى يصوغ بها نظرياته العنصرية ضد العرب ؟ فى ضوء ذلك ، لا يمكن ادانة اللغة العربية ذاتها ، على أساس استخدام معين لبعض

فصائل النخب السياسية الحاكمة في الوطن العربي ، لغة من بين لغات أخرى ممكنة . ذلك أن اللغات بمعنى الخطابات المتعددة التي تستخدمها التيارات السياسية العربية ، تختلف فيما بينها . في طريقة استخدام اللغة العربية . اختلافات جسيمة . فالخطاب الإسلامي المتزمت المعاصر ، والذي تتبناه الجماعات الإسلامية الانتقالية ، والذي يقوم على « التكفير ، و الهجرة ، و الحاكمية ، و الجهاد » يختلف عن الخطاب العلماني الذي يحتكم إلى العقل وإلى المنهج النقدي في صياغاته .

غير أن كل ذلك لا ينفي أن النخبة السياسية الحاكمة في الوطن العربي ، قد اغتصبت في العقود الماضية اللغة العربية ، وتبنت خطابا سياسيا يهدف إلى نشر الوعي الزائف . وفي هذا الخطاب ابتذلت كلمات عزيزة مثل الديمقراطية والاشتراكية والوحدة ، والعدالة الاجتماعية ، والاستقلال الوطني . وأدى ذلك في النهاية إلى فقدان هذا الخطاب لمصداقيته ، وعدم إيمان الجماهير به .

ومن ناحية أخرى ابتذلت نخب ميليسية محافظة شعارات الإسلام ، التي يمارس في ظلها أبشع ألوان القمع السياسي ، وتنتهب ثروات الشعوب بتبريرات تستمد أصولها من فهم زائف للدين .

في هذا السياق الذي انقطعت فيه الصلة بين المبنى والمعنى في الخطابات السياسية العربية المتصارعة ، لعل السؤال الذي يطرح نفسه ، كيف مارس العراق خطابه السياسي أثناء الأزمة وبعدما قامت الحرب ، وعقب انتهائها ؟ الاجابة ليست بسيطة كما قد نظن لأول وهلة ، فبالرغم من ضعف ثقة الجماهير العربية في الخطابات السياسية للقادة والزعماء العرب بوجه عام ، إلا أن الخطاب السياسي العراقي كان في الواقع خطابا مروغا ، له أكثر من وجه . فقد تبنى هذا الخطاب المصادر عن نظام علماني لم يعرف عنه انطلاقة من رؤى دينية أيا كان اتجاهها ، لغة إسلامية بارزة ، في محاولة منه لاستمالة الجماهير العربية المتدينة والجماهير الإسلامية بشكل عام . وبدأت المسألة بصنوبر قرار جمهوري عراقي ينقش عبارة الله أكبر على العلم العراقي . وظهر الاتجاه الانتهازي واضحا من خطاب الرئيس العراقي صدام حسين إلى الأمة بتاريخ ١٧ يناير ١٩٩١ والذي استهله كما يلي : « يا محلي النصر بعون الله . بسم الله الرحمن الرحيم » قلنا يا نازكوني بردا وسلاما على إبراهيم ، صدق الله العظيم ، ثم بدأ هكذا « أيها الشعب العراقي العظيم ، يا أبناء أمتنا المجيدة ، أيها النشأ من قوائنا المسلحة للباطل ، أيها الناس حيثما أتمد عزمكم ضد الباطل وأهله الكافرون وأعوانهم وحلفائهم . في الثانية والنصف بعد منتصف هذه الليلة ليلة ١٦ على ١٧ غدر الفاروق فارتكب زميل الشيطان بوش جريمته الفادحة هو والصهيونية المجرمة ، وابتدأت المنازل الكبرى في أم المعارك بين الحق المنتصر بعون الله وبين الباطل المنحدر أن شاء الله »

ويختم خطابه بقوله « الله أكبر ، الله أكبر ، يا محلي النصر بعون الله وليخسأ الخاسرون » .

إن ما يزرخ به هذا الخطاب وغيره من الخطابات التي أذاعها الرئيس صدام حسين ، لتكشف بصورة جلية عن تعمد اصطناع لغة دينية واضحة سواء في وصف النفس أو وصف الأعداء ، أو في إثارة الأمجاد الإسلامية القديمة ، بأسلوب تختلط فيه الأوهام بالحقائق ، ويتزأج فيه تحليل الصراع وفق المنهج السياسي مع تهويمات غائمة أقرب ما تكون إلى لغة

الدراويش ، منها إلى لغة الصراع السياسى المعاصر ، والتي عادة ما تكون واضحة قاطعة ومركزة ، قادرة على إيصال رسالتها إلى العالم .

وقد يبدو غريبا أنه بالرغم من تهافت الخطاب السياسى للقيادة العراقية ، إلا أنها لمست مركز العصب الحساس لدى قطاعات واسعة من الجماهير فى الأردن والضفة الغربية وغزة والجزائر والمغرب وتونس لماذا ؟ هذا سؤال بالغ الأهمية ، وتتجاوز الاجابة عليه الخطاب السياسى العراقى ، لتصل إلى تحديد الوضع النفسى لقطاعات جماهيرية واسعة . ولعل السبب يكمن فى أن الذاكرة السياسية للجماهير العربية ما زالت حافلة بوقائع الصراع بين العالم الغربى الاستعمارى وحركة التحرير العربية . لقد صور الخطاب السياسى العراقى الأزمة على أنها صراع بين الوطن العربى والاستعمار الغربى الذى يريد أن يفرض هيمنته على ثروات العرب . ثم هو بما أثاره من ضرورة العمل على التوزيع العادل للثروة النفطية أثار مشاعر الجماهير الفقيرة الواقعة بين مطرقة القمع السياسى ومنذان البؤس الاقتصادى .

أثار الخطاب السياسى العراقى المخيلة الشعبية ، ونسيت الجماهير - فى سعيها المحموم للتعلم بالزرع المخلص - ان سبب الأزمة هو الغزو العراقى للكويت وتشريد لشعب عربى مسلم ، سبق له أن أسهم فى مسيرة التنمية والأمن العربى .

ولعل هذا يلفت نظرنا إلى حقيقة بالغة الأهمية ، هى أنه ليس شرطاً أن تتبع جماهيرية خطاب ما من تماسكه المنطقى ، أو نتيجة لصياغته بلغة عصرية على العكس ، قد تنبع جماهيرية خطاب ما ، بالرغم من تناقضه ، وضعفه البنىوى ، وركاكه أسلوبه ، وبدائية أفكاره . تلك أن المزاج السائد للجماهير ، ووضعها النفسى ، يمكن أن يجعلها تتقبل بل وتتبنى مثل هذا الخطاب السياسى العراقى المتهاافت . ومن عاش أثناء الأزمة فى الجزائر أو المغرب أو تونس أو الأردن ، قد جابه هذه الظاهرة بصورة مباشرة ، حيث ماد الحماس الجماهيرى العارم ، ورفعت شعارات : أم المعارك ، فى كل مكان . وساد حتى بين المثقفين اتجاه من عدم العقلانية لا يكاد يصدق . وكفى قراءة ما كتبه عديد منهم ، لكى يلمس المرء كيف اختلطت الحقيقة بالروم ، بل وكيف تم الهروب من الواقع من خلال استخدام شبكة معقدة من الصياغات اللفظية والصور البيانية الخالية من أى معنى وانتقلت نفس اللغة إلى البيانات العسكرية العراقية ، والتي زخرت بالصياغات الدينية ، وكانت تخلو من الوقائع . وفى الوقت الذى كان فيه مئات الضحايا يسقطون من الجانب العراقى نتيجة للغارات الساحقة ، كان الاعلام العراقى يتحدث عن خسائر العدو الجسيمة وعن الانتصار .

وحتى بعد أن انتهت الحرب نهائيتها المأساوية المعروفة ، أعلن الاعلام العراقى ، أن العراق قد انتصر . بل ودارت معركة صحفية حامية فى بعض الجرائد العربية بين من تجاسروا وقرروا أن العراق قد انهزم ، وبين أولئك الذين ما زالوا ، وبغير خجل أو حياء يؤكدون أن العراق انتصر ، مستخدمين فى ذلك حججا سخيفة ومبررات ساذجة .

لقد استطاعت اللغة المغنصبة أن تشر الوعى الزائف أثناء الأزمة ، وفعلت فعلها فى تخدير الجماهير زما ، التى أفاقَت على صدمة الحقيقة بعد الهزيمة ، فساد بين صفوفها اليأس والاحباط .

وهكذا وقعنا بين الاحتكار الغربى للصورة ، والاعتصاب السلطوى العربى للغة .

الفصل الحادى عشر

الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدنى العربى : حول التنوير والتحرر

مقدمة :

لا يمكن الحديث عن نظام عربى جديد ، قبل تشخيص الوضع الراهن للثقافة العربية . ويقتضى هذا التشخيص ابتداء تعريفا محددا للثقافة ينطلق منه الباحث ، ومنهجية مختارة لتحليل مختلف جوانبها ، من زاوية نقدية . فكل تحليل ثقافى ينبغى فى المقام الأول أن يكون تحليلا نقديا .

ومفهوم الثقافة كما نستخدمه ليس هو المفهوم الشائع ، والذى يشير إلى الثقافة الرفيعة فى مختلف ستورها ، والتى تتمثل فى الفن والأدب والفلسفة والتاريخ ، والتى كانت وما تزال حكرا على صفة بورجوازية قليلة العدد . وإنما الثقافة - فى نظرنا - ووفقا لتعريفها الاثربولوجى ، تتضمن الأعراف والمعايير ورؤى العالم وأساليب الحياة فى مجتمع ما ، بالإضافة إلى جوانب الثقافة الرفيعة .

والمنهج الذى تتبعناه فى تحليلنا هو المنهج التاريخى النقدى المقارن ، وهو الذى تصدر عنه فى دراساتنا وبحوثنا . هذا المنهج يتشكل بحسب طبيعة موضوع البحث ، فليس هناك - كما يقول لوسيان جولدمان - منهج فارغ من المضمون . ومن هنا فحين نطبق هذا المنهج على دراسة الثقافة ، فنحن نستفيد فى الواقع من اتجازات « التحليل الثقافى » ، هذه المنهجية الصاعدة فى العلوم الاجتماعية منذ عقود ، والتى تحاول بلورة أطر ظاهرة نظرية ، ومفاهيم ، ومناهج ، وأساليب بحث ، لدراسة « الثقافة » ، هذه الظاهرة الأساسية فى أى مجتمع انسانى ، والتى لم تزل حقلها من الدراسة المنهجية إلا فى العقود الأخيرة (١) .

والتحليل الثقافى يمكن تعريفه باعتباره دراسة البعد الرمزى - للتعبيرى للحياة الاجتماعية . وعلى ضوء ذلك فهو يهدف إلى التعرف على الانتظامات الأميبيقية أو الأنماط السائدة فى هذا البعد من أبعاد الواقع ، وتحديد القواعد والميكانيزمات والعلاقات ، التى ينبغى أن تكون موجودة بالنسبة لأى فعل رمزى محدد لكى يكون له معنى . وموضوع بحث التحليل الثقافى هو ما يمكن ملاحظته من الأفعال الموضوعية ، والأحداث والوقائع ، والخطابات ، وموضوعات التفاعل الاجتماعى (٢) .

وفي مجال التحليل الثقافي هناك استراتيجيات بحثية متعددة ، تتعدد بتعدد كبار الباحثين في الميدان . فالفيلسوف الفرنسي المشهور ميشيل فوكو يركز على الانحراف عن المعايير ، وعلى الفئات الهامشية في المجتمع ، لكي يلقي الضوء النقدي على مسلمات ما يعتبر « سواء » في المجتمع ، ومن هنا يكشف عديدا من المعاني والقيم والمسلمات المضمررة في الثقافة . وفي مجرى آخر تركز الباحثة الأمريكية البريطانية الأصل ماري دوجلاس على فكرة « التلوث الاجتماعي » بمعنى دراسة وتحليل ما تعتبره ثقافة ما أشياء ملوثة ، وذلك من خلال تركيزها على مفهوم « الحدود الرمزية » في الثقافة . والحدود تشير إلى « النظام » السائد في ثقافة ما .

ونستطيع أن نصيف إلى فوكو ودوجلاس ، البحوث الهامة التي أجراها في هذا المجال عالم الاجتماع الأمريكي بيتر برجر في تطبيقاته الرائدة للمنهج الفينومولوجي ، وكذلك هايرماس الفيلسوف الألماني وريث تقاليد المدرسة النقدية في علم الاجتماع ، المطور لها ، من خلال حوار الخلق مع فلاسفة البنيوية الحديثة .

وفي تقديرنا أن تحليلا سوسولوجيا نقديا للظواهر الثقافية ، يتطلب من ناحية أن يوضع في الاعتبار الطابع الجدلي للعلاقة بين الثقافة والنسق الاقتصادي - السياسي في المجتمع . وهذا الربط العضوي يشير إليه بوضوح مفهومان أحدهما ذاع في دراسات علم الاجتماع السياسي ، وهو الثقافة السياسية ، والاخر ذاع في دراسات التحليل الثقافي وهو سياسات الثقافة .

ومن ناحية أخرى ، لا بد أن يوضع في الاعتبار الطابع الجدلي للعلاقة بين العناصر النقدية ، والعناصر الدفاعية - التبريرية داخل الثقافة .

وفي تشخيصنا المبني للثقافة العربية يمكننا التأكيد بأنها تمر في أزمة . ومفهوم الأزمة الثقافية ، أصبح شائعا اليوم في دراسات التحليل الثقافي في المجتمعات الرأسمالية المتكلمة ، وفي المجتمعات الاشتراكية على السواء .

ويمكن لنا أن نعتمد على هايرماس في تعريف الأزمة بكونها « تظهر حين لا يعطى نسق اجتماعي سوى امكانيات قليلة لحل المشكلات التي تواجهه ، بما لا يسمح باستمرار وجود النسق » ، وغنى عن البيان أن هذا التعريف العام للأزمة ، مع انطباقه على المجتمعات المعاصرة بكافة أنماطها ، إلا أن ذلك لا يمنع من أن لكل أزمة ثقافية أسبابا عامة قد ترد إلى تحولات عميقة في النظام العالمي ، وفي مجال الحضارة الإنسانية ، مثل الثورة العلمية والتكنولوجية ، وأسبابا خاصة لا بد من البحث عنها في كل مجتمع على حدة ، وضعا في الاعتبار تاريخه الاجتماعي الفريد بكل مكوناته .

أولا : اطار نظري لدراسة الظواهر الثقافية

نحتاج كما أشرنا من قبل إلى بلورة منهج للتحليل الثقافي ، يكون مرشدا لنا في دراسة أزمة الثقافة العربية ، تمهيدا للحديث عن النظام الثقافي العربي الجديد . فالجديد - أي جديد في الثقافة والمجتمع - لا يمكن أن ينشأ إلا في صراع مع القديم . هناك - كما أشرنا - منهجيات

متعددة يزخر بها الآن ميدان التحليل الثقافي ، ولكننا اثّرنا أن نتبنى منهجية خاصة « بالأزمة الثقافية » ، لأنها هي التي تصلح لتطبيقها على الوضع الراهن للثقافة العربية . وهذه المنهجية سبق أن اقترحها وطبقها عالم الاجتماع الألماني هانز بيتر درايتزل في دراسة له بعنوان « في معنى الثقافة » نشرت عام ١٩٧٧ في كتاب جماعي حرره نورمان بيرنيوم بعنوان « اجتياز الأزمة » (٣) .

في الاطار النظري المقترح مبدأ نظري هام ، ينطلق منه أى باحث نقدي في علم الاجتماع ، وهو ضرورة تحليل العلاقات بين الثقافة وبناء القوة في المجتمع . Power Structure ، ومن ناحية أخرى يحدد الاطار الوظائف المحددة للثقافة في أى مجتمع ، والتي تهدف أساسا للحفاظ على أنماط الانتاج السائدة وعلى عملية إعادة الانتاج .

وفي هذا الصدد هناك ثلاث وظائف يمكن التمييز بينها :

— الوظيفة الأولى تتمثل في أن ثقافة مجتمع ما تمد أعضائه بتبهريرات لشرعية نمط الانتاج السائدة ونمط التوزيع .

— الوظيفة الثانية للثقافة ، أنها تمد الفرد - من خلال اجراءات وطقوس التنشئة الاجتماعية المقبولة - ببنية دافعية تربط بين هويته والنمط السائد للانتاج .

— الوظيفة الثالثة للثقافة أنها تمد أعضاء المجتمع بتفسيرات رمزية للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية .

والفكرة الرئيسية التي ننطلق منها في بحثنا هي أن المجتمع العربي قد وصل إلى نقطة ، ثبت منها أن النسق الثقافي عاجز عن القيام بهذه الوظائف ، ومن هنا تكيفنا بأننا نواجه في الوقت الراهن أزمة ثقافية عربية .

تحليل الأزمة اذن هو المدخل الذي يقترحه درايتزل للتحليل الثقافي ولذلك نراه يتعمق في مختلف جوانب الأزمة ، فيتحدث عن ثلاث أزمات : أزمة الشرعية ، وأزمة الهوية ، وأزمة العقلانية العملية . غير أن بعض علماء التحليل الثقافي يرون أن التركيز على مدخل الأزمة فقط ، فيه قصور نظري واضح ، لأنه لايمتد في شروط النظرية النقدية .

فالنظرية النقدية - عند بريان فاي - في كتابه الهام « العلم الاجتماعي النقدي » (٤) ، تهدف إلى تفسير النظام الاجتماعي بطريقة تصبح هي ذاتها الفاعل الذي يؤدي إلى تغييره . وبالتالي أى نظرية نقدية - لكي تستحق هذا الوصف - لا بد أن تتضمن سلسلة مترابطة من النظريات الرئيسية والفرعية والتي لا تقع بوصف الأزمة أو تحليلها ، وإنما ترتقي لمستوى رسم سبل تغيير النظام الاجتماعي من خلال تعليم الجماهير ، وتحديد سبل وممارسات الأفعال القادرة على الخروج من الأزمة ، والانتقال بالمجتمع إلى حالة مغايرة . فالفهم الأسمى من النظرية النقدية هو « التحرر » emancipation ، وهذا التحرر لن يتم سوى عبر سلسلة طويلة ، أول حلقاتها هي « التنوير » من خلال القضاء على « الوعي الزائف » وثاني حلقاتها هي تدعيم قوى الجماهير وفي ضوء هذه المسلمات جميعا بريان فاي التخطيط التالي للنموذج الكامل للنظرية النقدية ، والذي يتضمن أربع نظريات رئيسية :

أولا : نظرية عن الوعي الزائف :

- ١ - تبرز أن طرق فهم الذات بواسطة مجموعة من الناس هي زائفة (بمعنى عدم قدرتها علي أن تضع في الاعتبار خبرات الحياة لأعضاء الجماعة) أو لكونها غير متسقة (لأنها متناقضة داخليا) ، أو للسببين معا . وهذا التحليل يشار إليه أحيانا « بالنقد الأيديولوجي » .
- ٢ - تشرح النظرية كيف اكتسب أعضاء الجماعة هذه الأفهام المسائدة وكيفية استمرارها .
- ٣ - معارضة هذه الأفهام ، بفهم مغاير للذات ، وإثبات أن هذا الفهم أرقى من الفهم المسائد .

ثانيا : نظرية عن الأزمة :

- ٤ - تحدد ماهية الأزمة الاجتماعية .
- ٥ - تثبت كيف أن مجتمعا ما واقع في مثل هذه الأزمة . وهذا قد يقتضى دراسة ضروب عدم الرضاء الاجتماعى ، وأنه لا يمكن القضاء عليها ، إذا ما استمر تنظيم المجتمع على ما هو عليه ، وكذلك أفهام الناس المسائدة .
- ٦ - تقدم عرضا تاريخيا لنمو هذه الأزمة في ضوء سيادة الوعي الزائف ، وبالنظر إلى الأسس البنوية للمجتمع .

ثالثا : نظرية عن التعليم :

- ٧ - تقدم عرضا للشروط الضرورية والكافية لتحقيق التنوير الذى تهدف إليه النظرية .
- ٨ - تبرز كيف أنه بالنظر إلى الموقف الاجتماعى الراهن ، فإن هذه الشروط تعد مستوفاة .

رابعا : نظرية عن فعل التغيير :

- ٩ - تعزل هذه الجوانب من المجتمع ، التى ينبغى تغييرها ، إذا ما أريد حل الأزمة الاجتماعية ، والقضاء على ضروب عدم الرضاء لأعضاء الجماعة .
 - ١٠ - تفصيل خطة للفعل ، يحدد فيها من هم « الفاعلون » الذين سيتحملون مسؤولية التغيير الاجتماعى المأمول وعلى الأقل فكرة عامة عن الطريقة التى سيعملون بها .
- وفى تقديرنا أن النموذج النظرى الذى يقدمه بريان فاى يتسم بالشمول ، والترابط العضوى بين مختلف نظرياته ، وأهم من ذلك أنه يؤكد على المسؤولية السياسية للعالم الاجتماعى^(١) ، والذى ينبغى أن يكون ناقدا اجتماعيا حتى يستحق هذا الوصف ، وهو بهذه الصفة لا يفتق بصوف الظواهر الاجتماعية وتفسيرها ، وإنما يركز فى نفس الوقت على دور المتكثف باعتباره « متقفا عضويا » ، إذا استخدمنا مصطلح جرامشى المعروف ، فى تنوير الجماهير من خلال خطابه الذى لا بد له أن يكون قادرا على الوصول إليها ، ليس ذلك فقط ، بل عليه أن يقترح سبل العمل للتغيير .

وبناء على ذلك حين ندعو لنظام ثقافى عربى جديد ، فهذه الدعوة فى حد ذاتها ، لا قيمة

لها ، إن لم تحدد من هم « الفاعلون الاجتماعيون » الذين سيتولون مهمة صياغة هذا النظام الجديد ، وأبعد من ذلك أهمية اقتراح وتحديد استراتيجيات العمل للتغيير الاجتماعي ، لصالح الجماهير العريضة في ضوء هذا الاطار النظرى ، وبغير الالتزام بصياغته الصورية ، نقدم لتشخيص الأزمة الثقافية فى المجتمع العربى ، قبل أن ننقل إلى تحليلها مركزين على مدخل الأزمة ، وإن كنا فى نفس الوقت سنلمس كافة الموضوعات التى يتعرض لها هذا الاطار .

ثانيا : تشخيص للأزمة الثقافية العربية

كيف نشخص الأزمة الثقافية العربية :

خطاب الأزمة - إن صح للتعبير - خطاب سائد فى الوطن العربى ، ربما منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وهناك فى الأدبيات العربية تشخيصات مختلفة للأزمة ، تتباين بتنوع المناهج التى يصدر عنها الباحثون العرب .

ونقتنع فى هذا الصدد باستعراض وجيز لنماذج مختارة من هذه التشخيصات ، قبل أن نركز على منهجنا فى دراسة وتحليل الأزمة .

النموذج الأول هو تشخيص أنور عبد الملك^(١) الذى يقرر أن « ما يسمى بالأزمة الداخلية للعالم العربى ليست أزمة داخلية ، بل هى تمثل ضرب المحاولة الثانية للنهضة فى العالم العربى . المحاولة الأولى كانت بين الأعوام الممتدة من ١٨٠٥ إلى ١٨٨٢ ، أى بدقة منذ مبايعة محمد على كرئيس لأول دولة مستقلة فى الشرق الإسلامى ، حتى احتلال مصر وتونس والغزو العسكرى للجزائر » .

وقد استمرت الأزمة حوالى نصف قرن ، وكانت أهم ملامحها - كما يقرر أنور عبد الملك - تغفل رؤوس الأموال الأجنبية بحجة فتح قناة السويس ، ثم الحروب الاستعمارية ضد تونس والجزائر ، ثم احتلال الولايات العربية التابعة لتركيا فى الشرق .

وتعريف الأزمة عند عبد الملك هى « الصراع بين القطاعات المتقدمة فى العالم العربى من أجل تحقيق المرحلة الثانية فى النهضة ذات المضمون الشعبى فى اتجاه الاشتراكية » . ولعل أهمية هذا النموذج تبدو فى تعريفه للأزمة على أساس ربطها بمحاولة للنظام الرأسمالى العالمى - عبر عهود شتى - أجهاض محاولات النهضة العربية ، والانعكاسات السلبية لذلك على بنية المجتمع العربى ذاته .

والنموذج الثانى تحليل لبرهان غليون^(٢) ، وهو إن كان ينطلق من نفس البداية التاريخية التى انطلق منها عبد الملك ، ونعنى اعتباره محاولة محمد على التصنيعية والتوحيدية فى منتصف القرن الماضى ، كانت أولى محاولات الجماعة العربية لاعادة تكوين عناصرها وتشكيل نفسها كمنية فاعلة ضمن الحضارة الجديدة ، إلا أنه يركز فى المقام الأول على الأسباب الداخلية للأزمة . وهو يتعقب نشوء وتطور ما سماه النظام القومى العربى ، الذى هو حصيلة كفاح النخب والشعوب العربية ضد الاستعمار والاحتلال والوصالية ، والذى كانت ثورة يوليو ١٩٥٢ عاملا حاسما فى بلورته . وهذه الحركة القومية العربية بحثت - فى رأيه - جليلة جديدة وفاعلة فى الحياة العربية ، وبلورت داخل كل بلد عربى وعلى صعيد الجماعة العربية ككل ، نظاما

من التوازنات والمطامح والآمال فتح آفاق نهضة جديدة وأعطى الغلبة إلى قوى التحرر والتقدم والتغيير على صعيد العالم العربي ، رغم بقاء بعض البلدان بمعزل عنه .

غير أن النظام القومي للعربي - الذي قادت ثورة يوليو ١٩٥٢ - كما يرى برهان غليون « الذي استند بشكل رئيسي على العمل السياسي ، وتسهل من قيم القومية والحرية والوطنية والعداء للاستعمار والامبريالية ، واستمد منها أكثر مشروعاته ، حتى صارت السياسة نهضة والنهضة مياسة ، أبدى في الوقت ذاته شكوكا في المبادرة العقلية والأيدولوجية ، بفضل برقيات التأييد وازهار الولاء على حساب الحرية الفكرية والنقد البناء ، وإحياء القيم المبدعة والإنسانية المستمدة من الحاضر أو من التراث ، بل ميالا إلى محو كل ما سبقه ، وخاصة مكتسبات النهضة الأولى » .

وبانبار هذا النظام في عام ١٩٦٧ الذي شكل المحاولة الأخيرة للجم المجموعة العربية ، واعطائها صبغة سياسية ، وأهدافا اجتماعية وتاريخية مقبولة للممارسة والعمل ، عدنا إلى عصر الأزمة المفتوحة .

وهو يقصد بالأزمة المفتوحة « انهيار التوازنات الاجتماعية والإقليمية التي خلقها وضمها النظام القومي ، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية : الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية ، على مصراعيه ، من أجل إعادة توزيع عناصر الثروة والمواقع السياسية والاجتماعية ، وتكوين الفكرة أو الأيدولوجية التي تركز هذا التوزيع ، وهو يعني إذن انحلال روابط التضامن الداخلي والإقليمي ، وانفلات القوى دون ضابط وتنازها ، وذبول القيم والمبادئ القوية واستخدامها السوقي لغايات الصراع القوي ، والجنوح نحو سياسات الانكفاء على الذات وخدمة المصالح الأثنية ، أي زوال العام وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعي » .

إن تعريف أنور عبد الملك وبرهان غليون يصلحان كنموذجين مثاليين على الاتجاهين الرئيسيين في تعريف الأزمة في الفكر السياسي العربي المعاصر . الأول يركز على الظروف الدولية ويمكن في صورته المنطرفة أن يتبنى نظرية المؤامرة الدولية على العالم العربي ، وبالتالي يخلو النخبة السياسية العربية من مسؤوليتها عن التسلطية والهزيمة والأزمة ، والثاني يمكن إذا تم تبنيه على إطلاقه أن يصل إلى حد تجريخ الذات العربية باعتبارها متخلفة وسلبية وعاجزة عن الفعل . وبالإضافة إلى النموذجين السابقين يمكن لنا مراجعة عديد من الاجتهادات في هذا المجال ، نشرت في كتاب « المأزق العربي » ، الذي يمكن اعتباره وثيقة لخطاب الأزمة العربية (١) .

إن وجهة النظر الصحيحة في نظرنا هو أهمية التركيز على التفاعل بين النظام الدولي والنظام العربي في حالات الصراع ، وتأثير هذا التفاعل على المسيرة العربية ، غير أن ذلك لا ينبغي أن يصرفنا أبدا عن التعمق في التحليل النقدي لبنية ووظائف النظام السياسي العربي . والفكرة الأساسية هنا أن نظاما سياسيا عربيا يتسم بالشرعية والكفاءة ، من شأنه أن يكون أقدر في مواجهة مختلف ضروب التهديد الموجهة إلينا من النظام الدولي . ويقضى ذلك في الواقع تأسيس ثقافة عصرية ، حية وفعالة ، وقادرة على استيعاب التناقضات والمعوقات الفكرية في المجتمع العربي وتجاوزها ، وعلى التفاعل مع العالم المعاصر .

ثالثاً : تحليل للأزمة الثقافية العربية

الأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب ، فهي أزمة شرعية وأزمة هوية ، وأزمة عقلانية في نفس الوقت .

ومما بلغت النظر - من وجهة نظر مقارنة - أن هذه الأزمات سائدة أيضاً في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة . وهناك دراسات متعمقة أجراها عدد من كبار علماء الاجتماع الأوروبيين الأمريكيين تعرضت بالتحليل لأزمة الشرعية ، ومن أبرزها بحوث الفيلسوف الألماني هابرماس عن أزمة الشرعية والعقلانية في المجتمعات الرأسمالية ، بالإضافة إلى بحوث شتى عن أزمة الهوية من زواياها المختلفة ، بما فيها بروز حركة الاحياء الديني في هذه المجتمعات ، في إطار الممبجية واليهودية على المواء (١٠) .

غير أن ذلك لا يعنى - كما أشرنا من قبل - أن أسباب هذه الأزمات في الدول الغربية المتقدمة هي نفسها أسبابها في المجتمع العربي . ومرد ذلك كما قلنا إلى التاريخ الاجتماعى الفريد لكل منطقة ثقافية في العالم ، والذي يجعل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية لها أسبابها الخاصة .

في ضوء ذلك نبدأ بالحديث عن أزمة للشرعية في الوطن العربي .

١ . أزمة الشرعية

ركز الباحثون العرب في العقد الأخير على الديمقراطية باعتبارها أحد المخارج الأساسية للخروج من أزمة الثقافة العربية ، بالإضافة إلى أنها مرغوبة لذاتها كنظام سياسى ، بعد أن ظهرت الآثار المدمرة للحصاد المر للسلطوية للعربية بكل أشكالها ، والتي سادت الوطن العربى في العقود الأربعة الأخيرة (١١) .

ومن المظاهر البارزة لاهتمام الباحثين العرب بالموضوع ، أعمال ندوة « أزمة الديمقراطية في الوطن العربى » ، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في قبرص (لرفض الدول العربية استضافة الندوة فيها ، وهذه مسألة في ذاتها بالغة الدلالة على المناخ التسلطى السائد) وذلك في الفترة من ٢٥ نوفمبر إلى ٣٠ نوفمبر عام ١٩٨٣ . وتضمن المجلد الذى ضم أعمال الندوة مجموعة ممتازة من البحوث التي حاولت أن تستكشف مختلف جوانب أزمة الديمقراطية .

وقد التفت المخططون للندوة إلى أن أزمة الشرعية وثيقة الصلة بأزمة الديمقراطية ، ولذلك أفردوا لها دراسة مستقلة أعدها د . سعد الدين ابراهيم (١٢) ، وكانت مقارا لتعقيبات ومناقشات خصبة ، وخصوصاً تعقيبي برهان غليون وعادل حسين ، الأول من منطلق علمانى ديمقراطى والثانى من منطلق سلفى رافض لتطبيق المنهجية الحديثة في العلوم الاجتماعية على الوطن العربى ، باعتبار أنها غربية المنشأ (١٣) .

وموضوع شرعية النظم العربية موضوع يؤثر مشكلات نظرية ومنهجية وتاريخية متعددة ، ليس هنا مجال الخوض منها . غير أنه لا بد من أن ننطق أولاً على تعريف للشرعية ،

وتحديد لمصادرها ، قبل أى حديث عن ميادة الدولة التسلطية فى الوطن العربى بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء ، وظاهرة تآكل شرعية هذه الدولة فى الوقت الراهن .

الشرعية - فى أبسط تعريفاتها - هى « قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم فى أن يحكم ، وأن يمارس السلطة ، بما فى ذلك استخدام القوة » (١٤) .

أما عن مصادر الشرعية فهناك اتفاق بين العلماء الاجتماعيين على أن النموذج الذى صاغه ماكس فيبر ، يكاد يكون حتى اليوم النموذج الشامل لمصادر الشرعية ، والتى حددها فى ثلاثة أنماط نموذجية : التقاليد ، والزعامة الملهمة (الكاريزما) ، والعقلانية القانونية .

وإذا تتبعنا التاريخ الحافل للنظام السياسى العربى منذ الخمسينات حتى اليوم ، بما فيه من أنظمة ملكية وأنظمة جمهورية ، سنلاحظ تساقط بعض النظم الملكية مثل النظم الملكية فى مصر (١٩٥٢) وتونس (١٩٥٦) والعراق (١٩٥٨) ، واليمن (١٩٦٢) ، وليبيا (١٩٦٩) مما يعنى فى الواقع تآكل شرعيتها السياسية ، ونشوء أنظمة جمهورية محلها مؤسسة على شرعية جديدة هى شرعية الثورة فى الغالب الأعم .

وهذه النظم السياسية العربية الراديكالية ، والتى أسست شرعيتها على أساس تحقيق الاستقلال الوطنى ، والعدالة الاجتماعية ، والتنمية الشاملة ، وخاضت فى سبيل ذلك معارك شتى داخلية مع القوى السياسية المنافسة انتهت بتصفيها والقضاء عليها ، أو مع القوى الخارجية ، وانتهت بهزائم ، أبرزها ولا شك هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، هذه النظم نجدها منذ الثمانينات تراجعا مشكلة تآكل شرعيتها السياسية ، والذى هو حصيلة فشلها الذريع فى الحفاظ على الاستقلال الوطنى ، ومواجهة تهديدات الأمن من قبل إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وقشلها فى التنمية ، وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية .

وكان رد فعل بعض هذه الأنظمة - لانتقاد شرعيتها المتهافتة - تطبيق استراتيجيتين :

١ - النزوع إلى تعددية سياسية مقيدة لتخفيف الضغط عن النظام السياسى ، واتاحة الفرصة للأصوات المعارضة أن تعبر عن نفسها ، وذلك فى حدود الدائرة الضيقة التى رسمتها للمشاركة ، والتى لا تتضمن امكانية تداول السلطة .

٢ - ممارسة القمع المباشر ضد الجماعات السياسية التى لم يعترف بحقها فى المشاركة السياسية ، أو التى لم تقبل بفكرة التعددية السياسية المقيدة ، وتهدف إلى الوصول إلى السلطة ، وأهمها الجماعات الإسلامية الاحتجاجية ، وأبرزها جماعات الجهاد فى مصر ، وحركة النهضة فى تونس ، وجبهة الانقاذ الإسلامى فى الجزائر .

أما النظم الملكية في بعضها أدرك باقتدار تحول حركة التاريخ فى اتجاه التعددية السياسية ، ففتح الباب واسعا أمامها ، كما هو الحال فى الأردن ، الذى أجريت فيه انتخابات حرة ، أدت إلى حصول الإسلاميين على غالبية ، سمحت لهم بالاشتراك المكثف فى الوزارة لأول مرة ، وبعضها ما زال مغلقا على ذاته ، مصرا على الاعتماد على شرعية « التقاليد » ، وأبرزها النظام السعودى الذى ما زال مترددا فى مجرد انشاء مجلس استشارى . وبعضها الآخر ما زال مترددا بين الديمقراطية المقيدة وبين إلغائها تماما . والنموذج البارز لذلك هو الكويت ، الذى أوقف العمل بدمستور ١٩٦٢ وألغى مجلس الأمة ، وذلك قبل الغزو العراقى للكويت .

نحن إذن أمام سيادة نمط الدولة للتسلطية في الوطن العربي ، بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء ، والتي تواجه ظاهرة تآكل شرعيتها في الوقت الراهن .
وقد أدت ممارسات الدولة للتسلطية العربية في العقود الأربعة الأخيرة إلى مجموعة مترابطة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية أبرزها :

— شيوع اللا مبالاة السياسية بين الجماهير المقموعة ، وبروز ظاهرة الاغتراب على المستوى المجتمعي والفردى .

— ظهور الثقافات المضادة للدولة للتسلطية ، وازدياد حركيتها السياسية وفعاليتها الاجتماعية ، وقدرتها على تعبئة الجماهير ، وخصوصا منذ بداية السبعينات ، والممثل البارز لها على الاطلاق هي حركات الإسلام الاحتجاجي ، وهذه الحركات أحدثت قطيعة مع التيار الإسلامي التقليدي الذي رفع من أيام الشيخ محمد عبده في مواجهة عملية التغريب ، شعار تحديث الإسلام ، برفعها شعار : أسلمة الحدائق ، بكل ما يعنيه ذلك من معان ، وأبرزها الرفض القاطع للدولة العلمانية الوضعية والعمل على قلبها لانشاء الدولة الإسلامية ، بالإضافة إلى مهاجمة النموذج الثقافي الغربى ، باعتباره لا يعبر عن تقليد الأمة الإسلامية ، والعمل على تشييد نموذج إسلامي متكامل في الثقافة والاقتصاد والسياسة .

— بروز تيار علماني ديمقراطي مضاد للتسلطية ، يسعى إلى إحياء المجتمع المدني ، من خلال تشكيل الأحزاب السياسية المعارضة ، وتكوين جمعيات حقوق الإنسان ، وتفعيل المؤسسات الاجتماعية والثقافية المستقلة عن سطوة الدولة .

والواقع أنه يمكن القول أن النظام السياسى العربى يمر فى الوقت الراهن بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة ، حافلة بالصراعات السياسية والاجتماعية والسياسية ، ومفتوحة لاحتتمالات مختلفة ، وهذه المرحلة الانتقالية من السلطوية إلى التعددية السياسية تختلط فيها العوامل المؤثرة عليها ، بين العوامل الدولية ، والتأثيرات القائمة من النزوع العالمى نحو التعددية ، والعوامل الداخلية المتعلقة بتركيب السلطة ، ودرجة نضج الطبقات الاجتماعية ، ودور المؤسسة العسكرية ، ودور المثقفين والطلّاع الديمقراطية والثورية فى إحداث التغيير .

غير أنه مما يلتفت النظر أننا بإزاء معركتين مزدوجتين فى الواقع الأولى بين الدولة للتسلطية والمجتمع المدنى البازغ بمختلف توجهاته وليدولوجياته ، والثانية داخل المجتمع المدنى ذاته بين التيار العلماني الديمقراطي على تنوع اتجاهاته ، وبين التيار الإسلامى السلفى ، الذى ظهر على الساحة السياسية أكثر تنظيما ، وأعمق قاعدية وخصوصا فى مجال الاتصال بالجماهير وقدرته على تعبئتها .

والحقيقة أن عملية تأسيس مجتمع مدنى حديث تجابه مجموعة مترابطة من التحديات ، التى إن لم تواجه بفاعلية ، فإن العملية ستتعثّر فى الأجل المتوسط .

وأبرز هذه التحديات ضرورة هو النظر للديمقراطية ليس باعتبارها مجرد نظام سياسى ، بقدر ما هي أسلوب للحياة ، ينبغى أن ييسمط نطاقه على كل مجالات المجتمع ، وفى كل المؤسسات ، فى المدرسة والمصنع والثقافة والحزب السياسى ، وللنادى الفكرى والمؤسسة الثقافية .

وإذا لم يستطع المناهضون بالتغيير والقضاء على التسلطية ، ممارسة الديمقراطية الحقيقية في مؤسساتهم ، فلن يقدر لهم تدعيم القيم الديمقراطية في المجتمع ، والتي هي الأساس لأي عمل سياسي ديمقراطي .

ومن ناحية أخرى ، فهناك فجوة عميقة بين ثقافة النخبة ، والثقافة الشعبية . هناك من قبل النخبة اتجاهات استعلائية إزاء الثقافة الشعبية ، وجهل لها ، وعجز عن التواصل معها ، ورفض لشرعيتها الثقافية ، وإذا لاحظنا سيادة الأمية في الوطن العربي ، لأدركنا خطورة هذا التحدي ، الذي يمكن أن يجعل النخبة منعزلة عن جماهيرها .

ولا شك أن دور المثقفين حاسم في إحداث التغيير الاجتماعي ، كما أثبتت ذلك الخبرة التاريخية في العالم وفي الوطن العربي على السواء . غير أن هذا الدور يقتضي تحول المثقف من مثقف منعزل إلى مثقف عضوي قادر على الالتحام مع الجماهير . ونشير في هذا الصدد إلى فشل المثقفين العلمانيين الديمقراطيين في تحقيق هذا الهدف وفي نفس الوقت النجاح الواضح للمثقفين الإسلاميين .

وقد يعود ذلك إلى أن الخطاب العلماني الديمقراطي غير قادر حتى الآن على الوصول إلى الجماهير العربية ، ربما بسبب لغة الخطاب نفسه ، وعجزه عن الصياغة المتسقة لمسلماته وطروحاته . في حين أن الخطاب الإسلامي استطاع أن يصل إلى جماهير عريضة ، ربما بسبب مخاطبته للمخزون التراثي الكامن في وجدان الجماهير ، ولكن الأهم من ذلك طرحه شعارات مجملتها قد تكون غامضة في ذاتها مثل شعار « الإسلام هو الحل » ، غير أنه تبين أنها كانت قادرة على اجتذاب المخيلة الشعبية ، بعود للحل النهائي لمشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية والروحية . ومن هنا نخلص إلى القول إلى أن المعركة الدائرة داخل نطاق المجتمع المدني ، تلتخص في تحديات تأسيس خطاب علماني ديمقراطي عصري ، قادر على مواجهة الخطاب الإسلامي السلفي من ناحية ، وعلى الصراع ضد الخطاب السلطوي من ناحية ثانية .

٢ - أزمة الهوية

من المعروف أن طرق التنشئة الاجتماعية تعد أساسية بالنسبة لأي ثقافة ، ونعني بها الطريقة التي تنتقل بها المعايير التقليدية والقيم في مجتمع ما من جيل إلى جيل .

وتقوم التنشئة الاجتماعية بوظيفة لنتاج شعور بهوية الفرد وهوية الجماعة ، بالإضافة إلى تخليق بنية دافعية داخل الفرد ، وظيفتها قبول الفرد وتكيفه مع النموذج السياسي والاقتصادي السائد في المجتمع ، (كالنموذج الرأسمالي أو الاشتراكي) .

وفي مجال التنشئة الاجتماعية والهوية ، هناك اتجاهات نظرية متصارعة ، حول غلبة العناصر المادية وأهمها نوعية نمط الانتاج السائد على غيره من العناصر . ويميل الاتجاه الماركسي التقليدي إلى التركيز على البناء التحتي (نمط الانتاج وعلاقات الانتاج) على حساب البناء الفوقي (القيم والاعراف والتقاليد والأفكار الفلسفية) . وهذا الاتجاه بالرغم من تأكيدته على الطابع الجدلي للعلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي ، إلا أنه في صياغة ماركسية شهيرة يقرره ، ومع تلك ففي « التحليل الأخير » فإن البناء التحتي هو الذي يحدد البناء الفوقي .

وفى مواجهة هذا الاتجاه المادى فى التفسير ، نجد الاتجاه المثالى الذى يعلى من شأن القيم والأعراف والعادات والأفكار على حساب العوامل المادية .

وقد أدت خبرات تاريخية متنوعة ، وبرزت ظواهر مثل الاحياء الدينية فى مجتمعات تختلف اختلافات أساسية فى أبنيتها للتحتية ، للمجتمعات أهمية قصوى ، ويصل بعض ممثليه إلى أن البناء الفوقى - فى لحظات تاريخية معينة ، ونتيجة لعوامل شتى - يكون هو الحاسم فى رسم مسيرة التطور الاجتماعى . وللحقيقة أن الحديث عن الهوية فى المجتمع ، يحتاج إلى بلورة مفاهيم محددة قادرة على استكناه جوهر مشكلة الهوية . وفى تقديرنا أن المفهوم الأقدر على ذلك هو مفهوم « رؤية العالم » Vision du monde ومنزى من خلال عرضنا أن هذا المفهوم يدور بشأن تحديد معناه نفس المعركة التى دارت بين الاتجاهات المثالية والاتجاهات المادية^(١٤) .

يرتبط مفهوم « رؤية العالم » أساسا بكتابات ديلتاى Dilthey الذى صاغ مصطلح Weltanschauung الذى يعنى « رؤية العالم » . غير أن اسهام مجموعة من العلماء البارزين فى صياغة مفهومات مماثلة هو الذى أبرز أهمية المفهوم . ومن أبرز هؤلاء ماكس فيبر ودور كيم وألياد وكوركهون وريدفيلد وصول تاكس وجيرتز . وإذا أردنا تعريفا مبسطا لرؤية العالم لقلنا أنها وجهة النظر التى يتبناها الفرد إزاء الكون والطبيعة والإنسان . أو هى كما يقول أحمد أبو زيد فى تحديد الهدف الأساسى « لبحث رؤى العالم فى مصر » أو « رؤى المصريين للعالم » هو « تعرف موقف ونظرة الإنسان المصرى » - كما يتمثل ذلك لدى عدد كبير من الأشخاص الذين ينتمون إلى شرائح اجتماعية واقتصادية وثقافية وعمرية مختلفة ، إلى العالم الذى يعيشون فيه ، بكل ما يدخل فى تكوينه من ظواهر طبيعية أو فيزيقية ومن كائنات ومخلوقات وقوى ملموسة مرئية أو غير مرئية ، ومن نظم اجتماعية وأنشطة وإبداعات ثقافية^(١٥) .

وحتى لا يجرىنا الحديث المفصل عن المفهوم عن موضوعنا الرئيسى وهو أزمة الهوية ، نقنع توضيحا لمختلف أبعاده بتلخيص أهم الخصائص النظرية للمفهوم كما حددها كينث بولدنغ فى كتابه الهام « الصورة » The Image^(١٦) .

وهذه الخصائص يمكن إجمالها فى النقاط التالية :

- ١ - الصورة المكانية ، وهى الصورة التى لدى الفرد عن وضعه أو موضعه فى المكان المحيط به .
- ٢ - الصورة الزمانية ، وهى الصورة التى يكونها الفرد عن مجرى الزمن ومكانه فيه .
- ٣ - الصورة العقلانية ، وهى الصورة التى لدى الفرد عن الكون من حيث هو نسق من الانتظامات والعلاقات .
- ٤ - الصورة الشخصية ، وتتعلق بمكان الفرد فى عالم الأفراد أو الأشخاص ، والأنوار ، والنظم التى تحيط به .
- ٥ - صورة القيمة ، وتتألف من الأحكام المتعلقة بما هو خير وشر ، وبالنسبة للعناصر والأجزاء المختلفة من رؤية العالم ككل .
- ٦ - الصورة الوجدانية ، وهى الصورة التى تصبغ فيها الأجزاء المتنوعة من رؤية العالم

بصبغة عاطفية انفعالية ، وهذه الصورة تتعلق بما نحب ولا نحب من أجزاء الكون ،
وتتعلق أيضا بمشاعر الخوف والرهبة والألم والسعادة ونحو ذلك .

٧ - الصورة من حيث مقسمة هي إلى جوانب شعورية ولا شعورية ولون شعورية .
ومعنى ذلك أن الأفراد ليسوا على وعى كامل بكل جوانب رؤى العالم التى لديهم
حيث توجد درات متقلوته من الشعور بتلك الجوانب .

٨ - الصورة منظورا إليها من خلال بعد التأكد أو اليقين وعدم التأكد ، والوضوح
والغموض . فهناك بعض الجوانب ، وخاصة الوجدانية الانفعالية من رؤى العالم
والتي قد تكون غير مؤكدة أو واضحة فى ذهن الأفراد ، بينما تمتاز بعض الجوانب
الأخرى بالوضوح والتأكد .

٩ - الصورة منظور إليها من خلال بعد الواقعية أو عدم الواقعية ، ويعنى ذلك مدى اتفاق
رؤية العالم أو الصورة الذهنية مع بعض جوانب العالم الخارجى ، كما هي عليه
فى الواقع .

١٠ - الصورة منظورة إليها من خلال بعد الخصوصية أو العمومية ، بمعنى معرفة إذا
ما كانت رؤية العالم تكون رؤية فردية ذاتية أو شخصية ، أو جمعية يشترك فيها
جميع الأفراد ، ويذهب بولدنغ إلى أن الرابطة الأساسية لأى مجتمع أو ثقافة فرعية
أو نظام هي الصورة العامة Public image التى تشير إلى الخصائص الجوهرية
لرؤية العالم أو الصورة العامة التى يشترك فيها أفراد ذلك المجتمع .

وفى تقديرنا أن ما نكره بولدنغ عن أبعاد المفهوم ، تعد أشمل صياغة فى التراث العلمى
المعاصر .

فى ضوء ذلك كله ، ينبغى أن نلتفت إلى مجموعة من الملاحظات النظرية الهامة :

١ - تتعدد رؤى العالم فى أى مجتمع ، بتعدد طبقاته الاجتماعية وثقافته الفرعية ،
وجماعاته الأثنية .

ومن هنا ظاهرة الصراع الثقافى بين رؤى متعددة للعالم فى نفس المجتمع .

٢ - تتجح الطبقات المسيطرة فى أى مجتمع - من خلال اشاعة الوعي الزائف - فى تسييد
رؤيتها للعالم .

٣ - شرعية مفهوم سائد للعالم قد تتآكل ، نتيجة ضغوط خارجية أو داخلية سياسية
أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية .

٤ - بالرغم من أنه يمكن صياغة « نماذج مثالية » لرؤى العالم المتصارعة فى المجتمع ،
إلا أنه يمكن أن نشاهد اختلاطا بين عناصر مفهوميين متضادين . على سبيل المثال
تسرب عناصر دينية إلى الرؤية العلمانية للعالم ، أو تسرب عناصر وضعية إلى
الرؤية الدينية للعالم .

٥ - يمكن لرؤية معينة للعالم أن تتحول عبر الزمن من المركز إلى الأطراف ، بمعنى
افصاؤها من مركز الاهتمام لتصبح رؤية هامشية (مثلا تراجع الرؤية الدينية للعالم

لحساب الرؤية العلمانية) ، وذلك نتيجة لتطورات وعوامل تاريخية شتى ، وقد تعود رؤية محددة للعالم ، من الأطراف إلى المركز مرة أخرى . ويمكن أن نشير هنا إلى حركة الإسلام الاحتجاجي الذي عادت رؤيته للعالم إلى قلب الساحة السياسية العربية نتيجة تآكل شرعية النظم السياسية المعاصرة .

في ضوء هذه المقدمة النظرية يمكن القول أنه من أبرز علامات أزمة الثقافة في الوطن العربي أزمة الهوية .

وجدير بالإشارة إلى أن أزمة الهوية ظاهرة ملموسة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية على السواء .

وتردد للمشكلة إلى أن ممارسة العقلانية العملية وبسطها إلى حدودها القصوى ، وتعني ارتفاع معدلات الضبط الاجتماعي في المجتمع ، ووضع القيود أمام حركة الفرد في المجتمع ، بحكم الصيغة التنظيمية للاقتصاد ، ونمط النظام السياسي ، قد أدت إلى نتائج سلبية ، لأنها زادت معدلات الاضطرابات الانفعالية العميقة الجذور ، بدلا من أن تقلل منها ، مما أدى إلى عدم الاستقرار النفسي لاعداد متزايدة من الناس ، ولحساسهم بعدم اليقين . ومن ناحية أخرى ، من أسباب أزمة الهوية ، وجود الشباب كعامل اجتماعي واقتصادي وسياسي مستقل .

ومن المعروف تاريخيا أن الشباب كانوا دائما طليعة الحركات الاجتماعية والعنصر الفعال في الانتفاضات والثورات .

واليوم نجد أن الشباب - حتى في الأوقات « السوية » يمثلون جماعة اجتماعية لها ثقافتها الفرعية الخاصة . وقد أدى طول فترة التعليم إلى أن يكون لدى الشباب وقت فراغ طويل ، ما داموا متحولين من المسؤوليات في العمل والأمر . وهذه المراهقة الممتدة تؤدي إلى ما أطلق عليه « أركسون » - الهوية المشتتة Identity diffusion وفي ظل تضائل الفرص لتحقيق الذات اقتصاديا نتيجة للأزمة الاقتصادية في المجتمع ، فإن أزمة الهوية لدى الشباب أصبحت مظهرا أساسيا من مظاهر المجتمع المعاصر .

وتتبلور أزمة الهوية في المجتمع حين تتحول إلى حركات سياسية واجتماعية احتجاجية . وقد استطاعت المجتمعات الرأسمالية - بمقدرة فذة - على احتواء حركات الاحتجاج الراديكالية وتحويلها إلى حركات ثقافية من خلال ما أطلق عليه « ماركيز » « التسامح القمعي »

repressive tolerance

أما في المجتمعات الاشتراكية فهناك سبل القمع المباشر .

وإذا نظرنا إلى المجتمع العربي - فلإننا نجد الدولة التسلطية العربية تمارس كلا الاستراتيجيتين : « التسامح القمعي » ما دامت حركات الاحتجاج لا تهدد شرعية النظام ، ومن ثم تسمح لخطاب هذه الحركات أن يأخذ طريقه إلى المستهلكين الثقافيين ، باعتباره يعبر عن رؤية خاصة للعالم تختلف مع رؤية العالم التي يصدر عنها النظام . ولا يخلو الحال من استخدام سلاح مصادرة الكتب لمنع تداول بعض الكتب « الخطرة » كما حدث في مصر الناصرية ، حين صودرت كتب سيد قطب وأهمها « معالم على الطريق » والذي كفر فيه المجتمع بأسره باعتباره مجتمعا جاهليا ودعا إلى الانقلاب عليه بالقوة المسلحة . ولكن في أحوال أخرى إذا زانت ثورية

الحركة المحتجة ، وتبنت صراحة أساليب التعبئة الجماهيرية والعنف لقلب النظام ، هنا يستخدم القمع في مصر الناصرية القمع العنيف للأخوان المسلمين عامي ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، والذي انتهى بإعدام عدد من قادة الإخوان على رأسهم سيد قطب ، والذي خرجت من معطفه جماعات الجهاد والتكفير وغيرها من حركات الإسلام الاحتجاجي .

والواقع أن المجتمع العربي المعاصر يزخر بصراع رؤى العالم ، والتي تكشف بجلاء عن أزمة الهوية .

ولعل أبرز هذه الرؤى على المستوى السياسي « الرؤية التسلطية للعالم » والتي تؤمن بالوحدانية أسلوبيا في الحكم ، من خلال الجماعة الانقلابية أو الحزب الواحد ، وهي لذلك ترفض الصراع السياسي بل وتقمعه قمعاً مباشراً ، وترى أن التعددية من شأنها إضعاف الدولة والنظام ، بل أنها على الصعيد الثقافي تحرص على تسييد رؤيتها للعالم ونفي كافة الرؤى المتعارضة معها ، من خلال السيطرة الكاملة على أجهزة الثقافة والاعلام ، والتي لا يتاح فيها لغير أنصار النظام للتعبير عن آرائهم ، من خلال خطاب دعائي تهريري وغوغائي .

وتناقض هذه الرؤية « الرؤية الليبرالية التحديدية للعالم » والتي تؤمن بالحوار ، والتعدد الفكري ، والتعددية السياسية والحزبية ، تداول السلطة بين مختلف التيارات والأحزاب السياسية ، وفقاً لانتخابات حرة ونزيهة ، وهي لذلك ترفض القمع السياسي ، وتدين حكم الفرد المطلق ، وترفض صيغة الحزب الواحد . وعلى الصعيد الثقافي ترى ضرورة تنوع الآراء والرؤى وصراعها في إطار سلمي ، فهذا هو الضمان لازدياد ثراء التجربة الاجتماعية .

وإذا ركزنا على الجانب الثقافي لوجدنا صراعاً بين « الرؤية العلمانية » من ناحية والتي تنطلق من ضرورة فصل الدين عن السياسة ، و « الرؤية الدينية الصلغية » والتي ترى أن الإسلام دين ودولة ، وأن هذا الفصل المزعوم الذي تراه العلمانية ، ليس سوى تعبيراً عن مجتمع غربي ، ولا علاقة له بالمجتمع الإسلامي^(١٨) .

وهذا الصراع - كما أشرنا من قبل - صراع أساسي داخل المجتمع العربي في الوقت الراهن ، ونتيجته ستعتمد إلى وقت طويل مستقبل المجتمع المدني العربي .

ويمكن القول أن تعجل بعض الحركات الإسلامية الاحتجاجية الصدام مع النظام السياسي الذي يتحول ببطء من التسلطية إلى التعددية - كما هو الحال في الجزائر - يمكن أن يوقف أو يبطئ المد الديمقراطي ، مما من شأنه أن يعطل مسيرة إحياء المجتمع المدني في ظل الديمقراطية .

ولعل هذا يكشف عن الضعف في ممارسة التيارات السياسية المعارضة . والتي تتعجل القضاء على النظام لاستلام السلطة ، قبل أن تعمل في مجال التنوير لتخلق لها قاعدة شعبية جماهيرية تؤمن بمبادئها ومنطلقاتها . ويبدو أن هذه الممارسة تحتاج إلى وقت وإلى اتباع استراتيجية النفس الطويل ، وهي قد لا تتفق مع اتجاهات زعماء هذه الحركات ، الذين تفرهم أحياناً بعض الانتصارات الجزئية في مجال الانتخابات هنا أو هناك ، فيظنون أنهم قد اقتربوا من تحقيق الغاية ، والتي هي استلام السلطة .

ولا نريد أن ننهي هذه الفقرة بغير العودة للمباني مرة أخرى ، فركز على الصراع بين « رؤية العالم القطرية ، إن صح التعبير و « رؤية العالم القومية » . وتبدو أهمية هذا الصراع ، لو ربطناه بحرب الخليج ، والتي قُسمت المتفقين العرب بل والشعوب العربية ، حول القضية الأساسية وهي شرعية الغزو العراقي ، وهل تتحقق الوحدة العربية بالقوة المسلحة ، أم بالديمقراطية .

خلاصة القول أن أزمة الهوية في المجتمع العربي لها أبعاد سياسية وثقافية واجتماعية بالغة العمق ، تستحق أن ندرس أصولها ، ومظاهرها وتجلياتها ، ونستشرف آفاق حلها ، وقد يساعد على حلها تجديد أصحاب الرؤى المتصارعة لخطابهم السياسي ، أخذاً في الاعتبار حقائق العالم المعاصر ، والتغيرات الاجتماعية والثقافية العميقة التي حدثت في المجتمع العربي في العقود الأخيرة .

فليس هناك مستقبل أمام الخطاب التسلطي الصريح ، بعد أن سقطت الشمولية والتسلطية في أبرز نماذجها العالمية ، مخلفة المجال للتعديدية السياسية . كما أن الخطاب التعددي - في صورته البوتوية - والتي تظن وهما أن الليبرالية تعني أن تخلي الدولة مسؤوليتها من كل التزام إزاء المواطنين ، وتركهم فرسة لآليات السوق ، يحتاج إلى أن يتعلم حتى من خبرة الخطاب الليبرالي الرأسمالي ، الذي أضاف جسارة واقتدار بعد العدالة الاجتماعية إلى بعد الحرية السياسية ، واعتبرهما ركيزتا العدل . ويمكن الرجوع في هذا الصدد إلى الفيلسوف الأمريكي الذي حقق هذه الثورة النظرية في مجال الفكر السياسي الليبرالي ، وهو جون رولز ، صاحب كتاب « نظرية في العدل » ، والذي اعتبر أهم إنجاز نظري منذ كتابات جون لوك وتوماس هوبز .

وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الخطاب العلماني والخطاب الديني السلفي ، فنجد أنهم يواجهان بمطلب ملح ، هو إعادة تعريف ما بعد علمانيا من ناحية ، وما بعد مقدس من ناحية أخرى^(١٩) .

فالعلماني الذي لا يضع القيم الروحية إلى تحريك البشر في استراتيجيته الثقافية ، مقصر تقصيرا شديدا في فهم الواقع ، بل وفي احترام وجدان ومشاعر الجماهير والإسلامي السلفي الذي يظن أنه يمكن أن يقع بالمطلقات ، من خلال رفع الشعارات الغامضة ، ويؤمن أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير العريضة ، بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة ، مستأكل جماهيره بعد أجل قصير ، بعد أن تكتشف الجماهير الخدمة التي تتمثل في إطلاق الوعود بغير القدرة على الإحياز .

وأخيرا فالخطاب القومي للوحدة يحتاج إلى إعادة صياغة شاملة ليندفع فيه بعد الديمقراطية ، لكي يلتحم به التزاما عضويا ، فقد مضى الزمن الذي كانت تقبل فيه فكرة تحقيق الوحدة بالقهر والقوة والغزو . كما أن الخطاب القطري عليه أن يجدد نفسه ليبدرك ، أننا نعيش في عصر التكتلات الكبرى لا الأقطار للشغلا . فلتتجدد هذه الخطابات ولتتصارع في إطار ديمقراطي ، قلعل تلك يكون بداية حل أزمة الهوية .

٣ - أزمة العقلانية العملية

العقلانية العملية Instrumental Rationalism هي من افرازات العقلانية كمذهب فلسفي ومبدأ علمي لتنظيم الحياة والمجتمع في المجتمعات الرأسمالية . ومن هنا يمكن القول أن العقلانية والفردية هما المبدآن اللذان يميزان الرأسمالية . ولذلك اهتم ماكس فيبر بشرح وتحليل العقلانية ، من خلال تحليله الثقافي للرأسمالية ، بحيث أصبحت بحوثه في هذا المضمار مراجع أساسية حتى اليوم .

غير أن قدرة المجتمعات الرأسمالية على عمليات الضبط السياسي والاجتماعي والثقافي ، وقد تأكلت مع الزمن ، ومن هنا ظهور أزمات الشرعية والهوية . وإذا أضفنا إلى ذلك مقووت الهمم الرأسمالي المتعلق بأنه لا حدود للنمو ، وأنه يمكن استغلال الطبيعة إلى ما لا نهاية ، لأدركنا كيف أن العقلانية العملية دخلت في أزمة عميقة ، تبدو مؤثراتها في التحليل الثقافي النقدي لمقولات العقلانية العملية نفسها ، كما يفعل الفيلسوف الألماني هابرماس في بحوثه المتعمقة ، وفي ظهور الحركات الأيكولوجية النشطة ، والتي من أبرز أمثلتها في أوروبا حزب الخضر في ألمانيا ، داعية إلى إعادة سياغة علاقة الناس بالطبيعة وفق تفسيرات جديدة للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية .

هذا الموضوع يؤثر مشكلات فلسفية واجتماعية وسياسية بالغة العمق ، وليس هنا مجال الاطاحة فيها . ما يعنيها هو أن النظم السياسية العربية وخصوصا التي أرادت القيام بعمليات تنمية بطريقة ثورية ، لم تجد أمامها لكي تتبناها أساما لقراراتها ، سوى نموذج العقلانية العملية الغربي الرأسمالي أو الماركسي الاشتراكي ، والذي هو تنويع آخر على نفس اللحن ، بكل ما في هذا النموذج من سلبيات بارزة ، وخصوصا فيما يتعلق بالتعامل مع الموارد الطبيعية . وهكذا رأينا أن نموذج التحضر الغربي المرتبط بالتصنيع أصبح هو النموذج المساند على حساب الزراعة ، في الوقت الذي تضيق فيه كل عام آلاف الأفئدة الخصبة الصالحة للزراعة في بلاد مثل مصر وسوريا والعراق ، نتيجة استخدامها للبناء ، نجد قرارات تصدر لاستصلاح الأراضي الصحراوية ، التي تتكلف بلايين الجنيهات .

وإذا انتقلنا من تبني نموذج العقلانية العملية الغربي ، إلى عملية صنع القرار ، لاكتشفنا أن جانبا من سلبيات هذا النموذج يتم تحاشيه في المجتمعات الغربية ، نتيجة ديمقراطية عملية صنع القرار ، وممارستها تحت رقابة الصحافة والرأي العام . ونذكر أن هناك حدودا لهذه العملية وخصوصا قوة جماعات الضغط ، وتزييف الوعي من خلال الاعلام ، ولكن ما من قرار استراتيجي خطير في مجال التنمية ، يمكن مع ذلك تمريره بواسطة ارادة حاكم فرد مطلق كما هو الحال عندنا في الوطن العربي ، أو بواسطة حزب واحد تتحكم فيه مجموعة قليلة العدد . وقد أدت عملية الافراد باصدار القرار في مجال للتنمية إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة ، لم تؤد في النهاية إلا إلى إفقار الجماهير العريضة ، ومقووت اقتصاديات أغلب أقطار الوطن العربي في حبال الديون ، التي أصبحت هي الصورة المثلى للاستعمار الاقتصادي والسياسي الجديد . ولا نحتاج إلى ضرب أمثلة على حالات تبيد الثروة العربية سواء بواسطة النظم السياسية « الثورية » ، أو بواسطة النظم السياسية المحافظة .

ان كل هذه الظواهر التي أوصلت النظام العربي إلى حالة فاضحة من حالات العجز الاقتصادى والضعف السياسى ، إنما هى انعكاس لأزمة العقلانية العملية ، والتي انعكست على احتكار عملية صنع القرار .

خاتمة وجيزة :

يبدو الترابط الوثيق بين أزمة العقلانية العملية ، فى كون صياغة حلول خلاقة لمواجهةها لا يمكن أن تتم بغير حل أزمة الشرعية وأزمة الهوية . وهكذا فى مواجهة مطلب تأسيس نظام ثقافى عربى جديد نجابه بأزمات ثلاث فى نفس الوقت ، تحتاج فى حلها إلى جهد تنويرى ثقافى وصراع سياسى ديمقراطى من أجل أن تسود فى المجتمع العربى رؤية للعالم : عصرية ، وعلمانية ، وديمقراطية ، وقومية ، وعالمية .

رؤية ينبغى أن تأخذ فى الحسبان أن عهد الانغلاق الثقافى قد انتهى ، وأن هناك الآن وعيا كونيا يتشكل ، لن يؤدى إلى القضاء على التنوع الثقافى ، ولكنه فى نفس الوقت لا بد له أن يترك طابعه على مسار التاريخ فى كل الدوائر الحضارية فى العالم .

المراجع والهوامش

- ١ - راجع في ذلك : Wuthnow, R., et al, Cultural analysis, New York: Routledge & Kegan Paul, 1948.
- Michaud, G. & Marc, E., vers uene Science des Civilisations? Paris, Editions complex, 1981.
- Badeie, B., Culture et politique, Paris, Economica, 1986.
- Fay, B., Critical Social Science, New York: Cornell University Press, 1987.
- ٢ - راجع في ذلك : Wuthnow, R., Op. cit., 259 - 263.
- ٣ - Drietzal, H. p., On the meaning of Culture in: Norman Birnbaum (Editor), Beyond the crisis, New York: Oxford University Press, 1977, 83-132.
- ٤ - أنور عبد الملك ، ربح الشرق ، القاهرة : دار المستقبل العربي ، ١٩٨٣ ، ١٧ - ٣٣ .
- ٥ - برهان غليون ، اغتيال العقل ، محنة للثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥ ، ٩ - ٦ .
- ٦ - أنظر : لطفي الخولي (محرر) للمأزق العربي ، صفحة الحوار القومي ، منتدى الفكر العربي ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- ٧ - أنظر في تفصيل هذه الموقلات : السيد بسين ، المجتمع العربي بين الأزمة والنهضة ، دراسة تحت النشر في كتابنا : التحليل الثقافي لحرب الخليج .
- ٨ - Fay, B., Critical Social Science, New York: Cornell University Press, 1987.
- ٩ - أنظر في الموضوع مرجعا بالغ الأهمية : Meroc, J., The political responsibility of the critic, London: Cornell University press, 1987.
- ١٠ - راجع بهذا الصدد : Kepel, G., La Revanche de Dieu, Paris: Seuil, 1991.
- ١١ - انظر الدراسة التقنية الرائدة لخلدون النقيب ، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر ، دراسة بناءة مقارنة ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩١ وفي البحث عن الديمقراطية في الوطن العربي أنظر : السيد بسين ، بعد سقوط الأساطير السياسية : نحو ديمقراطية عربية حقيقية ، تحت النشر في كتابنا : التحليل الثقافي لحرب الخليج .
- ١٢ - سعد الدين إبراهيم ، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ، في : ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ ، ٤٠٣ - ٤٣١ .
- ١٣ - أنظر : برهان غليون ، تعقيب (١) ، وعادل حسين تعقيب (٢) ، والمداخلات الأخرى ، في ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، للمرجع السابق ، ٤٣٢ - ٤٦٤ .
- ١٤ - سعد الدين إبراهيم ، المرجع السابق .
- ١٥ - ركزنا على هذا المفهوم كأحد الأدوات الرئيسية لدراسة السياسة الثقافية في مصر ، في الخطة التي قدمناها للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة ، والتي بناء عليها يتم الآن إجراء أربعة بحوث ميدانية قومية : ميزانية الوقت ، روى العالم ، الاحتجاجات والمطالب الثقافية ، نوعية الحياة ، وقد أتم الدكتور أحمد أبو زيد إنجاز بحث روى العالم في مصر .

ونعتمد في عرضنا للمفهوم وأبعاده المختلفة على العدد الخاص من المجلة الاجتماعية القومية (القاهرة) الذي نُشر في على تحريرها أحمد أبو زيد ، وضم مجموعة ممتازة من الدراسات والعروض النقدية . -

انظر : أحمد أبو زيد (مشرف) رؤى العالم ، المجلة الاجتماعية القومية ، مجلد ، ٢٧ عدد ١ يناير ١٩٩١ .

وقد ضم هذا العدد للدراسات التالية

- السيد الأسود ، تصور « رؤية العالم » في الدراسات الانثروبولوجية .
- أحمد أبو زيد ، « الذات وما عداها » مدخل لدراسة رؤى العالم .
- علاء نور ، رؤى العالم في الأعمال الأدبية : دراسة لمنهج لوسيان جولمان .
- محمد أحمد غنيم (عرض وتحليل) « رؤى العالم » تأليف ميكائيل كيبرنى .
- أحمد أبو زيد ، رؤى العالم ، مقفلة ، المرجع السابق ، ٢ - ٣ .
- ١٦ - نعتمد في تلخيص هذه الخصائص على : السيد الأسود ، مرجع سابق ، ٩ - ٥٤ .
- ١٨ - انظر دراسة هامة عن الرؤية العلمانية :
- جاء الكريم الجباعي ، العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي ، مجلة الوحدة ، العدد ٧٥ ، ديسمبر ١٩٩٠ ، ١٢٤ - ١٣٦ .
- ١٩ - نُظر في هذه النقطة معالجة ممتازة في :
- Clark, M.E., Ariadne's Thread, The search for new modes of thinking, New York: St. Martin's Press, 1989.

خاتمة

نحو استراتيجية حضارية عربية

فى ختام استعراضنا للاستجابات العربية الثلاث للتحدى الغربى^(١) ، الاستجابة الدينية والاستجابة الليبرالية ، والاستجابة التكنولوجية ، أكدنا على الحقيقة التى مبناها أننا مواجهون لأول مرة بمشكلاتنا التقليدية معا وبنفس القدر من الحدة :

- حاجتنا إلى فهم عصرى للدين .
- حاجتنا إلى نموذج أصيل للديموقراطية .
- حاجتنا إلى السيطرة على التكنولوجيا الحديثة واستيعابها .

وقررنا أن معنى ذلك ببساطة هو أننا مواجهون بضرورة صياغة نموذج حضارى عربى متكامل ، لا يكون منبث الصلة بالجذور التراثية العربية الإسلامية ، ويكون منفتحاً بالقدر الكافى على التجربة الإنسانية العالمية المعاصرة .

ونريد الآن أن ننمى هذه الفكرة ، وأن نناقش بعض أبعادها وهى فى المقام الأول تعنى حاجتنا إلى صياغة استراتيجية حضارية عربية ، تضع الأهداف الكبرى وتجيد تعريفها ، قبل أن نتحدث عن وسائل تحقيقها . وفى إطار التخطيط الاستراتيجى ينبغى التفرقة بين المدى القصير والمدى المتوسط والمدى الطويل . ترى هل ينطبق هذا أيضا على التخطيط الاستراتيجى الحضارى إن صح التعبير ؟

ما هو تعريف الأصالة والمعاصرة :

وينبغى قبل أن نتقدم خطوات أبعد فى المناقشة ، أن نبدأ بتعريف الأصالة والمعاصرة . فما دمنا أكدنا أن أى صياغة واقعية للنموذج الحضارى العربى المقترح لا بد أن توفق بين الأصالة والمعاصرة فينبغى علينا إذن أن نطرح فى البداية بعض التعريفات وأن نشير إلى عدد من المحاذير .

بداية يمكن أن نلاحظ أن استخدام مفهوم الأصالة بمعنى التراث قد ينطوى على موقف رجعى ، لو فهمت بمعنى الارتداد إلى الوراء ، أو الزعم بأن هناك شيئا يدعى « الروح العربية الأصيلة » وأن هذه الروح ثابتة وباقية على ما هى عليه عبر العصور ، وهذا يعنى أنها غير خاضعة لشروط المكان والزمان والظروف الاجتماعية والتبدلات التاريخية .

(١) راجع الفصل الثانى « شكالية الأصالة والحرية والتحديث » .

ومن ناحية أخرى فالأصالة التي تدعو إلى العودة إلى التراث ، ينبغي عليها أن تحدد ما هو التراث على وجه التحديد . والتراث - كما يقرر د . لحسان عباس في دراسته « العربي الجديد وتراثه القديم » هو « نتاج تراكمي لأمة من الأمم على مر الزمن ، هو ضروب النشاط الإنساني في مجالات الفكر والأدب والأسطورة والدين والفن والعلم والعمارة ، في صراع ذلك الإنسان مع واقعه المتغير المتطور ، أو بعبارة أخرى : التراث صورة الماضي ، بما أن ذلك كذلك فإنه لا يمثل عصرا بذاته ولا مجتمعا بذاته ، كما أنه ليس إيجابيا دائما ولا سلبيا على الدوام ، ومن ثم تتفاوت فيه القيم وتتعدد وتموت وتحيا ، بحسب الحاجات الإنسانية في البيئات المختلفة » .

ومن ناحية أخرى ، لن يجدينا أن نرفع شعار المعاصرة بغير تحديد . ففي العصر الراهن هناك العديد من الأيديولوجيات ، ومن أنماط للمجتمعات الإنسانية ، ومن الثقافات وأساليب الحياة . أيها نأخذ وأيها ندع ، ولماذا في الحالتين ؟

ولعل أول موجه من موجات الاستراتيجية الحضارية التي ينبغي على المجتمع العربي أن يصوغها هو بناؤها على أساس قراءة نقدية لتراثنا العربي الإسلامي ، ولحضارتنا العالمية المعاصرة على السواء .

قراءتنا النقدية لتراثنا ينبغي أن تربط الفكر والممارسة بعصورها التاريخية وبالمجتمعات التي تمت فيها ، حتى نميز بين النسبي والمطلق ، ونفرض بين العارض والمستديم . كما أنها ينبغي أن تسمح لنا بأن نميز بين قوى التقدم وقوى التأخر . تراثنا زاخر بالخبرات والممارسات الفكرية والسياسية والاجتماعية . ولا يكفي أن نحمله فوق أكتافنا وننتفي به فيصبح تاريخنا عبئا بمصطلحات أساتذنا مسطنطين زريق ، بل أن يكون حافظا ! هناك إذن « التاريخ - العباء » - اذى يمنع أصحابه من الحركة ، والذي يجعلهم يفرقون في تأمل ماضيهم الذهبي عاجزين عن التعامل الإيجابي مع الواقع ، وهناك « التاريخ - الحافر » ، الذي يدفعك دفعا إلى الأمام في ضوء فهم نقدي للماضي لتجاوز السلبيات وتأكيد الإيجابيات .

غير أن قراءتنا النقدية لتراثنا لا تكفي في حد ذاتها ، نحن في حاجة ماسة إلى قراءة نقدية للحضارة الإنسانية الراهنة ، مادامنا مشغولين بقضية المعاصرة . وهذه القراءة النقدية - رغم صعوبتها - أساسية . فمن شأنها أن تكشف الفروق بين التيارات السطحية في هذه الحضارة ، التي قد ينجذب إليها عن غير وعي السذج من أبناء العالم الثالث ، وبين الروافد العميقة التي تشكل المصدر الرئيسي لانجازاتها الباهرة . كما أن هذه القراءة النقدية لا بد أن تساعدنا على فهم حقيقة بسيطة وإن كانت هامة . وهي أن الأفكار والأيديولوجيات عادة ما تكون في خدمة مصالح اقتصادية معينة . الكشف عن هذه المصالح وعلاقتها بالأفكار مسألة أساسية إن أردنا أن نقرأ بوعي حقا النظرية الغربية في السياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية .

في ضوء ذلك كله ، علينا أن نطرح السؤال الرئيسي : ما هو الهدف من الاستراتيجية الحضارية العربية التي ندعو إليها ؟

الهدف - فيما نتصوره - هو بناء مجتمع عربي حديث قادر على الوفاء بالحاجات الأساسية

للإنسان ، وفاعل في التعامل مع متغيرات العصر وأبرزها الثورة العلمية والتكنولوجية والمشاركة السياسية الجماهيرية ، واحترام حقوق الإنسان .

ولتحقيق هذا الهدف لا بد من أن ندخل عددا من التغيرات على عائدنا الفكرية واتجاهاتنا وقيمنا ، وأساليب حياتنا ، وطرقنا في التعامل والتفاعل مع الآخرين .

مشكلتنا الأساسية وهي التخلف ، يكشف عنها ضالة سيادتنا الطبيعية ، وضعفنا في استغلال مواردها وهزال تنظيماتنا الاقتصادية والاجتماعية ، وضيق قدراتنا التكنولوجية والتنظيمية بوجه عام .

وسائل تحقيق الاستراتيجية الحضارية :

ليس أماننا من سبيل لتجاوز مشكلة التخلف إلا بالاعتماد على مجموعة متشابهة من الوسائل والأنوات والأساليب يمكن إيجازها فيما يلي :

١ - الاعتماد على التفكير العلمي :

الاعتماد على التفكير العلمي هو الموضوع الذي ينبغي أن يشغل كل اهتماماتنا في العالم العربي فكما يقرر د . فؤاد زكريا : في الوقت الذي أفلح فيه العالم المتقدم - بغض النظر عن أنظمتها الاجتماعية - في تكوين تراث علمي راسخ امتد في العصر الحديث طوال أربعة قرون ، وأصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات اتجاها ثابتا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه ، في هذا الوقت ذاته يخوض المفكرون في عالمنا العربي معركة ضارية في سبيل اقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي .

والحقيقة أننا نعيش في عصر العلم . فالثورة العلمية والتكنولوجية تعنى أول ما تعنى أن العلم أصبح - وللمرة الأولى في تاريخ البشرية - قوة أساسية من قوى الإنتاج .

ولا تكفى دعوتنا لتطبيق التفكير العلمي بغير إثارة مجموعة أساسية من الأسئلة أهمها : ما هي المعوقات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي تمنع ممارسة التفكير العلمي في مجتمعنا وفي كل المجالات ؟

ولماذا لا نحصل من علمائنا وباحثينا المدربين على أكبر عائد ممكن ؟ هل العيب في سياسات العلم في عالمنا العربي ، أم العيب في العلماء أنفسهم ؟

نحن في حاجة إلى دراسة في « سوسيولوجيا العلم » لكي نصل إلى ردود على هذه الأسئلة .

٢ - حاجتنا إلى النقد الاجتماعي والنقد الذاتي :

مشكلة التخلف تحتاج إلى تضافر كل الجهود الفكرية والاجتماعية والسياسية للقضاء عليها . ومن هنا فنحن في المجتمع العربي في حاجة شديدة لممارسة النقد الاجتماعي .

النقد الاجتماعي معناه ببساطة تشخيص وتحليل كل جوانب التخلف في مجتمعنا بكل أشكاله السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبالتالي فالنقد الاجتماعي لا يتقنع بما هو موجود

ولا يمكن أن يكون ما هو تقليدي ، ولكنه يبحث ويحلل ويشخص ، داعيا لتجاوز التخلف واتباع أساليب جديدة لحل المشكلات . والنقد الذاتي نوع من أنواع النقد الاجتماعي . وأهميته في أن مجتمعنا من المجتمعات لو رضى عن نفسه ، ولم يلتفت إلى سلبياته لكان محتما عليه أن يفتنى وينقرض . النقد الذاتي من أشجع ألوان النقد الاجتماعي ، لأنه لا يخشى الحساسيات القومية أو الاجتماعية ، ولا يتراجع أمام التمرعات الإقليمية أو العصبية ، ولكنه يمسك بالذات القومية أو بالبناء الاجتماعي بكل ما يتضمنه من أنساق سياسية واقتصادية وثقافية ، لكي يحللها ويناقشها ويكشف عن مواطن الضعف فيها .

والنقد الاجتماعي يحتاج - كما لا يخفى - إلى مناخ ديمقراطي يتيح لكل مواطن الحرية في الاسهام بفكرة في مناقشة مشكلات مجتمعة ، وفي طرح الحلول لها ، وفي العمل بإيجابية - في حدود الدستور والقانون - على تطبيقها . غير أن هذا المناخ الديمقراطي لم يتوافر بعد بالقدر الكافي في العالم العربي .

٣ - القضاء على الفجوة بين الصفوة والجماهير :

لا يمكن القضاء على التخلف بغير خلق وعي حضارى لدى الجماهير ، وبغير أقصى مشاركة جماهيرية في الفعل الحضارى .

فلا يكفي أن تبقى هذه الحقيقة مجرد قناعة فكرية عند فريق من المفكرين أو من أولى الأمر ، بل يجب أن تنقلب إلى إيمان يمتلك النفوس ويعم الشعب مجموعه ، وينطلق بحبوة غامرة ، ودفق غامر ، يجب أن يتحول الشعور بحاجتنا الأساسية هذه ، إلى قبض من الشعور الحضارى ، الذى ينطلق من الاحساس بجسامة التخلف ، والرغبة المارمة فى الوصول إلى آفاق التقدم . وسد الفجوة بين الصفوة والجماهير ، يحتاج إلى ثورة ثقافية شاملة ، تركز على ديمقراطية الفكر ، وتشجع الإبداع الذهني ، وتكشف القيادات الاجتماعية والسياسية والثقافية ، وتتيح الفرصة للمثقفين العضويين الملتمحين بقواعدهم الجماهيرية ، أن ينطلقوا ويشقوا الطريق أمام قواعدهم ، حتى يكسروا احتكار القلة من المثقفين المنعزلين الذين يظنون وهما ، أن تغيير المجتمع يمكن أن يتم من خلال العمل الذهني البحت ، الذى يفتقر إلى حرارة التجربة الاجتماعية ، والذى يقصر بالتالى عن تلمس الحاجات الأساسية للجماهير ، والتي لا تتمثل فقط فى الحاجات المادية ، بل أهم منها الحاجات الروحية ، والحاجة العامة إلى المشاركة السياسية الإيجابية الخلاقة .

والقضاء على الفجوة بين الصفوة والجماهير ، لا بد له أن يمتد للقضاء على الهوة بين المدينة والقرية . فليس هناك أمل فى عبور أزمة التخلف الحضارى ، بغير أن ننجح فى جذب ملايين الريفيين الذين يسبحون فى غمار الأمية والجهل إلى ميادين التحديث فى مجال التعليم والتدريب والمعالجة والثقافة . ذلك أن المجتمع العربي لا يمكن له أن يتقدم محتما بقشرة هشّة من المثقفين تحجب الآلاف من أنصاف المتعلمين ، الذين لم ينح لهم حقا أن يتلقوا فى الجامعة ، أو فى المؤسسات التعليمية الأخرى أصول المنهج العلمى ، ولا قواعد التفكير النقدي الخلاق .

٤ - العمل على سيادة النظرة المستقبلية :

لن نجدنا أن نعيش في الماضي ، وإن نفعنا وسط صراع العمالة في عالم اليوم التفتى بأوجدنا السابقة ، وإن يصلح من حالنا لجتراح تكرر فضل الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا .

نحن في حاجة إلى دراسة منهجية وتقنية لماضيها ، تقوم على أحدث مناهج التاريخ الاجتماعي ، حتى نقوم بممارساتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية الماضية ، وحين نعمل ذلك ، ستساقط كثير من الأماطير العلمية التي ورثناها كباحثين ومتقنين وردننها بغير تمحيص .

إن دراسة الماضي هي الأساس لفهم الحاضر والنظر إلى المستقبل . والحاضر الذي نعيشه يحتاج إلى دراسة تكاملية تحيط بكل أبعاده ، وتكشف عن كل جوانبه .

غير أنه أصبح اليوم من المسلمات أن دراسة الحاضر ، ينبغي أن تتم في إطار النظر إلى المستقبل . ومن هنا نشأ علم المستقبل ، على اختلاف مشاريعه في الشرق والغرب وعلى تعدد مناهجه ونظرياته ، لكي يساعد المخطط الاقتصادي والاجتماعي وصانع القرار السياسي ، على أن يخطط في ضوء سيناريوهات بديلة للمستقبل ، حتى يأتي تخطيطه ، ولكي يصدر قراره وهو على علم بكل البدائل المتاحة .

وخلاصة القول ، أننا في حاجة إلى صياغة استراتيجية حضارية عربية متكاملة ، قد يكون فيما سبق مجرد اشارات إلى بعض ملامحها ، وهذه الاشارات تحتاج إلى تعميق ، وتأمل وفحص نقدي ، وقبل كل ذلك تحتاج إلى مناقشة جماعية ينبغي أن يشغل بها المثقفون العرب على امتداد العالم العربي في المشرق والمغرب على السواء .

كتب صدرت للمؤلف

- ١ - أسس البحث الاجتماعي (بالاشتراك) القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٦٣ .
- ٢ - دراسات في السلوك الاجرامى ومعاملة المخبئين ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٣ .
- ٣ - التحليل الاجتماعى للأنب ، الطبعة الأولى ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٠ . (الطبعة الثانية) بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٢ .
- ٤ - الصهيونية والفنصرية ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- ٥ - السياسة الجنائية المعاصرة ، دراسة تقنية للدفاع الاجتماعى ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٣ .
- ٦ - الشخصية العربية ، بين صورة الذات ومفهوم الآخر ، بيروت : دار التنوير ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ .
- ٧ - اتجاهات رأى العام العربى إزاء قضية الوحدة (بالاشتراك) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- ٨ - تحليل مضمون الفكر القومى ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٧٨ .
- ٩ - الدول الفنية والدول الفقيرة (باللغة الانجليزية) ، محرر بالاشتراك ، دار نشر وستفيلد ، ١٩٨٠ .
- ١٠ - البيروقراطية فى مصر (باللغة الانجليزية) بالاشتراك ، دار نشر جامعة سيراكيوز ، ١٩٨٨ .

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٩٢ / ١٦٤٢

■ المؤلف :

- عمل باحثا وخبيرا بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (١٩٥٧ - ١٩٧٥) حيث اشرف على عديد من الابحاث الاجتماعية في مجالات القانون والتنمية والثقافة .
- مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام منذ عام ١٩٧٥ .
- حاليا امين عام منتدى الفكر العربي ، عمان ، الاردن .
- صدر له عديد من الكتب اهمها : اسس البحث الاجتماعي (١٩٦٣) ، التحليل الاجتماعي للادب (١٩٧٣) ، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر (١٩٧٣) ، تحليل مضمون الفكر القومي (١٩٨٢) بالانجليزية ، الدول الغنية والدول الفقيرة في الوطن العربي ١٩٨٥ ، والبيروقراطية المصرية (١٩٨٨) .
- يشرف حاليا في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية على مشروع التاريخ الاجتماعي المصري ، والسياسة الثقافية .
- رئيس تحرير التقرير الاستراتيجي العربي ، ومدير تحرير مجلة السياسة الدولية .

■ الكتاب :

ينطلق الكتاب في دراسة الوعي القومي المحاصر من عدد من المسلمات اهمها ان ازمة الخليج التي احدثت شرخا عميقا في بنية النظام العربي كشفت عن عديد من المشكلات المتعلقة في الفضاء السياسي العربي منذ بداية احتكاك العرب بالغرب ، والتي بدأت بحملة نابليون على مصر . ومن هنا فاشكاليات الاصلية والحرية والتحديث تمثل موضوعات اساسية في القسم الاول من الكتاب الذي يعالج موضوع العرب والعالم ، والذي يبدأ بدراسة متعمقة لتغيير العالم . اما القسم الثاني وموضوعه الخطاب القومي العربي قبل حرب الخليج فيتركز على ثلاثية الانظمة والمثقفين والجماهير لكي يرصد التحولات الكبرى في مواقفها وقيمتها وسلوكها . وينتهي بالقسم الثالث والاخير وموضوعه الخطاب النقدي العربي بعد حرب الخليج المؤلف منهجية التحليل النقابي لكي يشخص الازمة الثقافية العربية ، ويستشعر المجتمع المدني الذي هو في طور التكوين .

Biblioteca Alexandria



0326814